Bu kitapta entellektüel dünyayı ve akademiyi derinden etkileyen, aynı zamanda siyaseti de etkilemiş olan Psikanaliz (Freud/Lacan) ve Althusser'in teorik etkileşimleri inceleniyor.

Freud'un adıyla birlikte anılan Psikanaliz, insanı yapay bir varlığa indirgeyen beş yüz yıllık psikoloji geleneğinin ihtişamına son vermişti. Marx ise, kurduğu tarih bilimiyle hem klasik felsefenin hem de klasik politik ekonominin ihtişamına son vermişti. Marx 1883 yılında, Freud ise 1939 yılında hayata veda etmişti. Ancak 1960'lı yıllarda ortaya çıkan iki filozoftan biri Marksizmin, diğeri de psikanalizin yanlış kabûllerle savunulduğunu öne sürdü. Lacan psikanalizin, Althusser ise Marksizmin yanlış kabûllerle altüst edildiğini savunuyordu.

Hem Lacan'ın hem de Althusser'in kendi alanlarında kurdukları kuramsal yapının temel ekseni geleneksel kabûllerle, gerçek (orijinal kuram) arasındaki uçuruma işaret ediyor olmalarıdır.

Lacan, Freud'un eseri hakkında yapılan yanlış yorumların bir tarafa atılarak kaynağın kendisi olan Freud'un eserlerine yeniden dönmeyi öneriyordu. Psikanalizin toplumsal düzene ideolojik nitelikli bir uyum aracı haline dönüştürüldüğünü savunan Lacan, amerikan psikanalizine yani düzenle bir uyum kuralına dönüştürülen Freud'un eseri psikanalizin (başta kızı Anna Freud'un yaptığı) bu çarpıtmadan kurtarılması gerektiğini öne sürüyordu.

Althusser ise (II. Dünya Savaşı'ndan ve Stalin'in ölümünden sonra) yepyeni bağlamlarda tartışılan Marksizme dair birçok tez öne sürmüştür. Ya da Marksizmi (Lenin'den yararlanarak) günümüze tercüme etmiştir. Kendi deyişiyle "dogmatik ve hümanist (insan), deneyci ideolojiler tarafından tahrif edilen Marksizmdeki, idealist girdileri saf dışı ederek Marksist kurama devrimci özelliklerini geri vermek için" çabalamıştır.

Althusser'e göre, kendisinin Marksizm için gösterdiği çabanın bir benzerini de Lacan psikanaliz için gerçekleştirmişti. Lacan'ın çabası, Freud'un psikanalizle yaptığı, ama unutulmuş olan teorik devrimi yeniden hatırlatmıştı.

Bazı tezlere göre Althusser'in psikanalizle ilişkisi oldukça derindir. Bu kitapta Althusser'in kuramının psikanaliz kuramıyla ilişkisinin boyutları inceleniyor. Ama Althusser'in psikanalizle kişisel ilgisi değil, Althusser'in kendi kuramsal "serüveninin" psikanalizle olan kuramsal boyutu inceleniyor.



ISBN: 978-975-6790-6
9 789756 790670



epos bilim - felsefe - politika

ALTHUSSER ve PSİKANALİZ

Pascale Gillot



Fransızcadan Çeviren:
Nami Başer



epos

© EPOS YAYINLARI-56
Bilim-Felsefe-Politika Kitapları

Pascale Gillot
ALTHUSSER ve PSİKANALİZ

Fransızcadan Çeviren:
Nami Başer

Yayıma Hazırlayan:
Rafet Özen

Kitabın Orijinal Adı:
Althusser et la Psychanalyse
1. Baskı, Mayıs 2009

Düzelti:
Bâki Alemdar

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10
Birinci Baskı, Ankara 2010
ISBN: 978-975-6790-67-0
Sertifika no: 16468

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara,
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposyayinlari@eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com

Pascale Gillot

ALTHUSSER ve PSİKANALİZ

Fransızcadan Çeviren
Nami Başer



epos

İçindekiler

Giriş / 7

1. ***Marx'ın Keşfi, Freud'un Keşfi*** *19*
   Teorik Hümanizme ve Psikolojizme Karşı 19
   Freud'a Dönüş İle Beslenen Bir Marx'a Dönüş 33
   Çok Nedenlilik [üstbelirleme] - 40
   Belirtiye dayalı okuma - 54
   Yapısal nedensellik — 62

2. ***İdeoloji, Bilinçdışı ve Özne Sorunu*** *69*
   İdeoloji Teorisi ve Bilinçdışı Teorisi 69
   Marxçı gelenekteki ideoloji "canlandırması" sorunu - 73
   Freudcu Düş Teorisi ve Bilinçdışı Varsayımı — 77
   Bilinçdışının Ebediliği ve İdeolojinin Gerekliliği: Hayali Olanı da Gündeme Getiren Bir Maddecilik — 86
   İdeoloji ve öznenin oluşumu 94
   Öznenin sorgulanması[çağırılması] 1: İdeoloji ve sembolik düzen — 94
   Kul Köle Etme ve Öznelleşme: özne ve Özne — 101
   Öznenin sorgulanması 2: ideoloji ve hayali olan— 106

Kaynakça **111**

Giriş

1963–1964 yılında Ulm Sokağındaki Ecole Normale Supérieure'de* felsefeci Althusser'in yönetimi altında Lacan ve Psikanalize adanan, "psikanaliz alanında olduğu kadar insan bilimleri alanında da geçerli bir araştırmanın teori açısından olasılık koşullarını"[1] tanımlamayı hedefleyen bir seminer gerçekleştirilmiştir. Bu seminer, düşünürün önce Marx'ın gençlik dönemi üzerine (1961–1962) sonra da yapısalcığın kaynaklarıyla ilgili seminerlerinin ardından gelmiştir. *Kapital* üzerine olan (1964–1965); seminerden önce yer alan ve psikanalize adanan bu çalışma Althusser ve öğrencilerinin, Marksizmin gerek Hegel idealizminin, gerek Feuerbach felsefesinin hümanist kalıntılarıyla üstü kapatılmış olan bilimselliğini ortaya koymak için 1960 yıllar bağlamında geliştirdiği araştırma programı içerisindeki gerekli bir *yön* olarak görüle-

* Fransa'nın üniversiteye hoca yetiştiren eski ve saygın okullarından biri. –*ç.n.*

1 Bu seminer çerçevesinde Louis Althusser tarafından dile getirilen iki sunum *Psikanaliz ve İnsan Bilimleri (1963–1964)* – Paris Cep Kitapları 1996 – başlığı altında Olivier Corpet ve François Matheron tarafından yayınlanmıştır. Bu seminere müdahale eden kişiler şunlardır Michel Tort, Etienne Balibar, Jacques Alain Miller, Yves Duroux Jean Mosconi (bu konuda *psikanaliz ve insan bilimleri*nin sunuluşunda s. 14'e bakınız). Alıntı Althusser'in ilk konferansındaki 20. sayfadan çıkarılmıştır.

bilir. Bu yolla, bir seminerin sınırlı sahnesinde, iki teorik gelenek olan Marksizm ve psikanaliz, ayrıca Fransa'daki 1960 yıllarının iki entelektüeli Louis Althusser (1918–1990) ve Jacques Lacan (1901–1981) karşı karşıya gelmiştir.[2]

Genel olarak "yapısalcılık" denilen, gerek "bilinç felsefelerine" gerek de hermenötiğe [*yoruma*] ve varoluşçuluğa dayanan felsefelere karşı çıkan düşünce akımıyla belirlenen entelektüel bağlamda, 1965 yılında Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey ve Jacques Rancière ile birlikte "*Kapitali Okumak*" adlı incelemeyi yayınlayan Louis Althusser önemli bir rol üstlenmiştir. Althusser, Marksizmi sadece hümanizm karşıtlığının teorik prizmasından geçirerek yeniden güncelleştirmeye zorlamakla kalmamış, ama aynı zamanda daha geniş olarak felsefe alanında Freud'un bilinçdışı varsayımını geliştirerek, *homo psychologicus* efsanesine son verdiği düşünülen bir teori olarak ele alınan psikanalize duyulan ilginin yenilenmesini de sağlamıştır.

Jacques Lacan'ın çalışmasının bu Althusserci okuması, bilinçdışının keşfinin devrimci teorik özelliklerini ve radikal yeniliğini ortaya koyma gayretiyle ele alan bir perspektif içerisinde anlam kazanır. 1960 yıllarının yankılarıyla o zamanın belirleyici akımlarını, hümanizmi, psikolojizmi ve öznelciliği eleştirilmesiyle Lacan'ın felsefeci olarak benimsenmesinde de kilometre taşı olan bu okuma, onun Fransız düşüncesi alanına girmesini sağlamıştır. Gerçekten de Althusser, Lacan'ın psikanaliz çevrelerinin dışında

[2] Althusser'le Lacan arasındaki *tarihsel* karşılaşmayla, bu arada 1960 yıllar başındaki Louis Althusser çevresinde oluşan entelektüellerle Lacancı düşüncenin *teorik* karşılaşması konusunda bkz.: E. Roudinesco, *Yüzyıllık Savaş, Fransa'da Psikanalizin Tarihi, 2,* Paris, Le Seuil, 1986, 3. bölüm, 1. kısım, s. 383-414, yine bkz.: E.Roudinesco, *Jacques Lacan, Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée,* Paris, Fayard, 1993, VII. bölüm, 1. kısım, s. 383-402.

da tanınmasında, inkâr edilemeyecek rol oynar; 1960'lı yıllarda Lacan'ın yazıp çizdiklerini sadece Jean Hyppolite ve Maurice Merleau-Ponty gibi birkaç nadir filozof bilmekteydi.

1963–1964 yıllarındaki seminerine paralel olarak Althusser, Lacan'ın çalışmasına birçok metin ayırmış, onu açıkça övmüş, "Freud ve Lacan" adlı ünlü makalesini de, epey çabadan sonra 1964 Aralık, 1965 Ocak'ında "*Yeni Eleştiri*" dergisinde yayınlamıştır: Ona göre Lacan'ın en değerli özelliklerinden biri psikanalizin bilimselliğini savunmuş olmasıdır; Freud'un temelini attığı bu "yeni bilim" onun için "yeni bir nesnenin, bilinçdışının" bilimidir.[3] Yine Althusser'in müdahalesi sayesinde, 1964 Ocak'ından başlayarak, Fransız psikanaliz derneğindeki öğretim görevliğine Uluslararası Psikanaliz Derneği'nin yaptırımıyla son verilen ve Sainte-Anne'ı terk etmek zorunda kalan Lacan, seminerlerini Ecole Normale Supérieure'de sürdürebilmiştir. Althusser ile Lacan arasındaki ilk karşılaşma, bu tarihten birkaç hafta önce, 3 Aralık 1963'te, Lacan'ın kendisinin talebi üzerine gerçekleşmiş, Althusser, bu olayı dostu ve eserini İtalyancaya çeviren Franca Madonia'ya yazdığı mektupta da bildirmiştir.[4] Kaldı ki Althusser'in öğrencilerinden bazıları, onun kabulü hattâ teşvikiyle Lacan'ın öğrencisi olmuştur, bunların arasında Jacques-Alain Miller de vardır, öyle ki 1966 Ocak-Şubat'ından itibaren Ecole Normale Supérieure'de "Bilim Felsefesi Çevresi"nin yayınladığı "*Çözümleme Defterleri*"nde iyiden iyiye görüldüğü gibi, Fransa'da bir Althussero-Lacancılık gelişmiştir. Lacan'ın Ulm sokağındaki seminerlerine

[3] L. Althusser, "Freud ve Lacan" [*Yeni Eleştiri* no: 161-162, Aralık-Ocak, 1964-1965] Bu makale sonradan *Konumlar*'da yeniden yayınlanmıştır, Paris, Sosyal Yayınlar, 1976 (Alıntı yapılan yer, s. 15).

[4] *Franca'ya Mektuplar (1961–1973) Paris Stock / IMEC, 1968,* 3 Aralık 1963 tarihli mektup, s. 492.

Althusser'in diğer öğrenci ve yakınları da katılır. Kendisi bunlardan uzak durur, ama en azından konferansların stenoya alınmış notlarını okuyup 1964 yılı semineri için not düşmekten de geri kalmaz.[5]

Yine de Althusser'in Lacan'ın altını çizerek belirttiği psikanalize özgü biricikliğe verdiği önem, uzun yıllar René Diatkine'le sürdürdüğü tedavinin,[6] kurumların, hayatının ötesindedir, teoriktir. Elinizdeki inceleme Louis Althusser'in psikanalizle kişisel ya da biyografik ilgisiyle değil, olayın *teorik boyutuyla* ilgilenecektir.

Althusser düşüncesinin, "Marx'a dönüş"ün genel programı çerçevesinde bile, Freud'ün ve okuyucusu Lacan'ın çifte referansının damgasını vurduğu psikanalizle beslendiği anlaşılıyor. Peki, Freud, "tutkuyla istedikleri o doğrudan teması kurmak için [...] o ağır kütleyi, gerçeği keşfederek o mezar taşını kıpırdatabilen" Spi-

[5] "Freud ve Lacan" adlı makalenin yazıldığı bu dönemde Lacan ile Althusser'in ilişkileri konusundaki bu mektuplar çok kıymetli bir bilgi kaynağıdır. Sözgelişi 31 Ocak 1964 tarihli mektupta şöyle yazar: "Lacan'ı tanıtma amacıyla onun üzerine küçük bir makale yazmaktayım. Onunla gayet iyiyiz. Söylediklerimin bir kısmını benimsedi, okulda 280 kişi önünde seminer verdi. Dinleyicilerin yirmisi bizim okuldandı, gelişmesini izleyen ve yönelten bu kişiler, ona sorular sordular" (*Franca'ya Mektuplar*, s. 517). 28 Şubat 1964, Althusser'de şunu okuruz: "[...] Şu sıralar Lacan'la cebelleşiyorum, tarihte saklandıkları yerden çıkarmak istediğim bazı düşünceler var: Yalnız başınayım, onlara evet diyorum, sorguladığım, gerçekten kaynaklanan şeyler var. Ona sorduğum soruyu gerçeklik verdi bana [...]" (*a.g.e.*, s. 527). 25 Ekim'deki mektupta da şu vardır: "Ben Epinay'deki evdeyken Lacan'ın verdiği konferanslardan birinin stenodan sonra daktilolu metnini okudum, pek bir şey anlamadım, arada bir şeyler çıkardım... Elimde kalem okudum, not aldım, not aldım, not aldım...]". (*a.g.e.*, s. 566).

[6] Bu biyografik boyutla ilgili olarak bkz. L. Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, Paris, Stock/İMEC, 1992, 11 ve 12. bölümler 107–151, yine bkz. Louis Althusser'in psikanalisti René Diatkine'e mektupları, *Psikanaliz Üzerine Yazılar*, Paris, Stock/İMEC, 1993, s.55–110.

noza, Marx ve Nietzsche'yle birlikte, Althusser'in, "saygı duyduğu" "o birkaç istisna kişiden" sayılmıyor mu?[7] Althusser psikanalize karşı borcunu hiç saklamaz, temel bazı kavramlarını, sözgelişi *çok nedenlilik*[a*] [*surdétermination*/ *üstbelirleme*] ve *yapısal nedenselliği* psikanalizden aldığını kabul eder. Özellikle *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'ta ele alınan söz konusu kavramların, Marksizmin ve tarihsel maddeciliğin yeniden okunarak bilimselliklerinin ortaya çıkarılmasında önemli işlevleri vardır. Daha köklü ve sistematik olarak bakıldığında, Althusser'in Marksizmde eksik olan *ideoloji* teorisini geliştirme tasarısı ve yansıma teorisinin mekanik kalan açıklamaları karşısında üstyapının görece özerkliğini gösterme çabası, açıkça Freud kaynaklı bir uğraştır. Freudcu bilinçdışının ebediliği teorisine gönderme yaparak, 1970'de "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"nda ideolojinin tarih dışılığı ve ebediliği, yani gerekliliği üzerinde duran Althusser'in programı şöyle dile getirilebilir: "Freud'un bilinçdışı üzerine genel bir teori

[7] 15 Şubat 1964 tarihli *Franca'ya Mektuplar*, s. 524.

[a] Almanca ve Fransızcada *üst* ve *belirtmek* sözcüklerinin yan yana gelmesiyle oluşan bu kavram Türkçeye *üstbelirleme* diye çevrildi. Söz konusu dillerde edat ve fiil kökü yan yana gelince yeni bir anlam kazanır. Freud bu kavrama, *düşlerin "çoknedenli"* olduğunu ve bu nedenlerin her birinin de ayrıca geçerli olabileceğini anlatmak için başvurmuştur. Althusser, Lacan ve Lévi-Strauss'un daha önce yapılarla ilgili tartışmalarda kullandıkları bu kavramı ödünç alarak buna daha geniş bir anlam vermiştir. Şöyle ki, üstyapı-altyapı ilişkilerinde klasik Marksçılar – Marx değil Marksçılar – kaba bir açıklamayla yetinip üstyapının altyapıyı belirlediğini düşünüyorlardı. Bu belirleme durumunun daha karmaşık olduğunun altını çizmek için Althusser, belirlemelerin üstüste binerek bazen üstyapının altyapıyı belirlediğine işaret eder. – *ç.n.*

[*] Türkçede *üstbelirlenim* olarak yerleşen ve kullanılan *surdétermination* kavramı tam da kitabın adıyla alâkası nedeniyle bu kitapta *çok nedenlilik* olarak karşılanmış, fakat yer yer köşeli parantez içinde *üstbelirleme* kavramı da gösterilmiştir. – *y.n.*

geliştirdiği gibi genel olarak ideoloji üzerine bir teori geliştirmek".[8]

Bu yüzden Marx'a dönüş, aynı zamanda kendiliğinden bir biçimde Freud'a dönüş, daha doğrusu henüz 1950'li yıllardan başlayarak Lacan'ın bilinçdışının hiçbir psikolojiye indirgenemeyecek özelliğinin belirdiği Freud metinlerine dönüş demek olur.

Gerçekten de "psikanalizin temel kavramlarını" bütün orijinal yanlarıyla dile getirmeye çalışan Lacan'ın çalışmalarına gönderme yapmak Althusser'in bütün yazıp çizdiklerinde temel kilometre taşlarına dönüşür.[9] Bu tutumun izleri "*Marx İçin*" ve "*Kapital'i Okumak*" metinlerinden önceki döneminde de bulunabilir. "Freud ve Lacan" makalesinin dışında, 1963 yılında *Felsefe Öğretimi Dergisi*'nde yayınlanan bir metinden de söz açabiliriz. İnsan bi-

[8] L.Althusser, "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları" [*Düşünce*. Sayı 151, Haziran 1970] bu metin *Konumlar*, Paris, Sosyal yayınlarda yeniden çıkmıştır, (alıntı s. 101'den). Bundan böyle bu metne *I* deyip *AIE* diye anacağız.

[9] Althusser'in tam olarak Lacan'dan ne okuduğunu bilmek kolay değildir. Yine de "Freud ve Lacan" makalesinin sonundaki bibliyografiye bakmak yararlı olur. (*Konumlar*, s. 34). Bu metinler 1966'da Yazıların yayınlanmasından önce Lacan'a ulaşmayı sağlayan metinlerdi. Bu listede özellikle "Ben işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi" (1949), "Freud'un Şeyi" (1956), başlığı "Psikanalizde söz ve dil" olan 1953 tarihli Lacan'ın Roma kongresi raporu, "D.Lagache'ın raporu üzerine düşünceler" (1960), "Bilinçdışında dilin üstelemesi" (1957) gibi sonradan YAZILAR'da yayınlanacak metinler bulunur. Daha 1960 yıllarında bile Althusser'in ve çevresinin Lacan'ın çalışmalarına aşina olduklarını, *Psikanaliz* Dergisi aracılığıyla bunları izlediklerini gösterir. Öte yandan Olivier Corpet ve François Matheron'un Louis Althusser'in *Psikanaliz üzerine Yazılar*'ına eklerde ima ettikleri gibi, İMEC'de bakılabilecek Althusser arşiv ve kütüphaneleri onun Lacan'ı birinci elden tanıdığına tanıktır. (Paris, Stock İMEC, 1993, s. 307-308) Bu arşivlerde bulunan "Lacan üzerine notlar"da 1949'daki "Ayna evresi"ne, 1956'daki "Freud'un Şey"ine, Lacan'ın 1964'deki ENS seminerlere ve Freud'un *Bir Yanılsamanın Geleceği*, "Yığın Psikolojisi ve Benlik Çözümlemesi"ne göndermeler vardır.

limlerindeki sözüm ona bilimselliği inceleyen ve sorunu yeniden ele alan Althusser, bilim diye bir incelemenin var olabilmesi için ille de verili bir varlıktan yola çıkmak gerektiğini düşünen "ampirist [*deneyci*] ideolojiyi" özellikle eleştirerek bunun şekil değiştirmiş teknokratik bir ideoloji olduğunu göstermiştir; bu ideolojinin bireylerin varolan toplumsal koşullara uymasından başka bir şeyi gerektirmeyen özelliği, birtakım basit teknikler aracılığıyla, *insan-bilimleri* adına atıp tutarken, aslında bilimleri indirgemektedir. Althusser'in seçtiği örnek Amerikan psikanalizinden başka şey değildir; bu psikanaliz Anna Freud'un bilinçdışının teorik varsayımını ikinci plana atan çalışmalarına dayanarak, *ego psikolojisi* adını almıştır. Egonun "özerkliği"ni güçlendirme stratejisinden hareketle psikanalizi bir koşullama tekniğine dönüştüren Anglo-Sakson Okulu, bir psikoloji ideolojisi olan teknokrat ideolojiye benzemekle kalmıyor, aynı zamanda Freud'un buluşunun, özellikle İkinci Topik'in hamlelerini görmezden gelip, Freud'un yapıtını, daha doğrusu psikanalizin konusunu yorumlarken radikal yanlışlar yapıyor ve psikanalizin bilim olma olanağını güçleştiriyor. Oysa Althusser için "[Amerikan okulunun en çok da psikanalizin nesnesi konusunda yanlış okumalarını] tek bir insan kanıtlamıştır, bu kişi Lacan'dır ve metinleri zor okunur olmalarına, zorluklarına rağmen incelenmeli ve çevirme yoluyla teorik değeri anlaşılmalıdır. Althusser, daha 1963'te yayınladığı bu metinde, Marx'ın keşfiyle Freud'unkini birbirlerine benzeterek, Lacan'ın çalışmasını epey över: "Marx teorisini *Homo Economicus* efsanesini dışlayarak kurmuştur. Freud, teorisini *Homo Psychologicus* efsanesini dışlayarak kurmuştur. Lacan, Freud'un bu tür düşünceden ayrıldığını görmüş ve anlamıştır. Üstelik bunu tamamıyla anlamıştır. Bütün tutarlılığıyla, psikanalizi, sürekliliğini üretmeye, ödün vermemeye ve bütün sonuçlarını ortaya çekmeye zorlamıştır. Herkes gi-

bi, o da ayrıntılarda, hattâ felsefî göndermelerinin seçiminde yanılabilir: Yine de *temel şeyleri* ona borçluyuz"[10] Bu övgüde, aynı zamanda, şu ortaya çıkmaktadır: Lacan'ın psikanaliz teorisiyle ilgili tutumuyla, Althusser'in Marx'la ilgili geliştirdiği teorik tutum, örtülü bir biçimde birbirlerine benzerler. Alttan alta *ikinci bir ikili benzetme* vardır.

Burada Althusser'in Lacan'ın çalışmasına verdiği önem, genel olarak kendisinin psikolojiyi eleştirmesinden, *psikoloji*nin kendisini bir bilim olarak ortaya koymasını kabul etmeyişinden ve psikolojinin bireyleri, var olan toplumsal normlara uydurma gibi bir görevi üstlenmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir eleştiri belli bir perspektif açısından çok önemlidir. Fransız bilim ve felsefe geleneğinde, Georges Canguilhem gibi bir düşünür, geliştirdiği kavram felsefesiyle her türlü bilinç felsefesini eleştiren ya da öznellik düşüncesine karşı gelen bir tutumu savunmuştur. Canguilhem'in psikolojiyi amaç ve aracı birbirine karıştıran bir sahte bilim olarak reddetmesi, Althusser'in psikanalizle psikoloji arasındaki ayrımda yeniden kendini göstermiştir. 1963 tarihli metninden çıkarılacak ders de budur. Buna göre Lacan'ın öğretisinden anlamamız gereken şudur: "Psikanaliz, davranışçılığa Pavlovculuğa, antropolojik şemaya ya da sadece psikolojiye indirgenemez."

Yine de Althusser'in genel olarak psikolojizmi eleştirmesinin ötesinde, Lacan'ı okuması en başından beri, belirli bir tasarının hatlarını izler gibidir. Bu tasarı; Lacan'ın çalışmasının doğal bir dile çevrilmesidir. Bu çeviri aynı zamanda Lacan'ın maneviyatçı ya da varoluşçu fenomenolojik felsefe *geleneğ*ine karşı gelişinin ve kendini yeni bir felsefî açılıma kabul ettirmesinin koşulu olmuş-

[10] L.Althusser, "*Felsefe ve İnsan Bilimleri*" [*Felsefe Öğretimi*" dergisi, Haziran-Temmuz 1963] Bu metin *Makyavel'in Yalnızlığı* adlı ciltte yeniden ele alınmıştır, Paris PUF, 1988, s 53–54 ve n.18.

tur. Bütün bunlar Altthusser'in 1963–1964'de Lacan'a, Psikanaliz'e adadığı seminer çerçevesindeki ilk müdahalesinde de ortaya çıkar. Althusser, Lacan'ın "tarih içerisinde bir olay" gibi ortaya çıktığını ve kendini "Gongora" tarzı anlaşılmaz bir üslup ile gösterdiğini açıkladıktan sonra, sözlerinin görünüşte anlaşılmaz olmalarına rağmen, alttan alta bir anlaşılabilirliliğe sahip olduklarını ve bunun da en çok seminerlerde göründüğünü belirtir; görünüşteki anlaşılamamazlık, psikanalizin Lacan'ın stratejik amaçlarına da uygun olan durumundan ileri gelir. Psikanaliz kurumlarındaki pratisyenler, çoğu zaman Freud'un teorisini ve sonuçlarını anlamamışlardır. Aslında Lacan'ın üslubunun anlaşılmazlığı ile birlikte giden "hep sıra dışı bir saldırganlık" ve "muhteşem bir kötücülük", onun psikanalitik kurumlar alanında yapmak istediği iç değişikliğe odaklanmıştır; onun barok karmaşasından, gerek felsefeyi, gerekse *insan bilimleri* eleştirisinden, ayrıca geliştirdiği, ama henüz daha anlaşılmamış olmakla birlikte kapalı gibi duran bir bilinçdışı teorisinden yola çıkarak yeni bir düşünce anlayışı da geliştirilebilir. Althusser'in ortaya attığı zorunlu ilkeyi de bu şekilde anlayabiliriz "*Lacan'ı çevirmek gerek*": Bu çeviri programı, tamamıyla "psikanaliz" ile "insan bilimleri" alanı arasında var olan hukukî ilişkinin ve felsefî sorunun çözülmesi ile birlikte zorunlu kabul edilir, bunun sonucunda Lacan'ın kendisinin verdiği "tutarlı, geçerli, sonuçları teorik açıdan önemli bir psikanaliz tanımı"na ulaşılır.[11] Daha genel olarak, Althusser'e göre insan bilimleri *alanının* anlaşılması iki ilkeyi gerektirir. Bunların birincisi "Marx'ın başlattığı problemin teorik sonuçları", ikincisi psikanalizin özünün anlaşılması. Burada yeniden Marx'a dönüş ilkesiyle Freud'a dönüş ilkesinin paralelliğini görüyoruz.

[11] L.Althusser, *Psikanaliz ve insan bilimleri*, Birinci Konferans, s. 67- 72.

Demek ki, psikanalizin teori olarak özünün ve nesnesinin bilimsel olarak değerlendirilmesi sorunu, doğrudan doğruya Marksizm teorisini ilgilendirmektedir; psikanaliz, pozitivist gelenekten kopmak isteyen ve aynı zamanda Bergson felsefesinin belirlediği maneviyatçı bir akımdan da ayrılmak isteyen felsefecileri de ilgilendirmektedir. Althusser'e göre, bunların arasına Sartre ile Merleau-Ponty'nin temsil ettiği Fransız fenomenoloji geleneği de dâhildir. (Oysa Merleau-Ponty'nin çalışmaları Lacan'ın gözünde reddedilmeyecek bir öneme sahiptir). Althusser'in, Lacan'ın gündeme getirdiği Freud metinlerinin yorumlanması ve Freud'a geri dönüş konusunda çalışmak gerektiği düşüncesi bu şekilde anlaşılabilir.

Eğer Althusser'in psikanalizle kurduğu teorik ilişki, derinlemesine bir incelemeyi gerektirecekse, o zaman bu inceleme özellikle bilinçdışına bağlı olarak ideoloji sorununun araştırmasıyla ilgili belirleyici bir rolü de içermelidir; bu yüzden, hiç kuşkusuz bu çalışmamızda bizim de Althusser'in eseri ile Lacan'ın eserini karşı karşıya getirmemizin özel önemini bir ân evvel meşru kılmalıyız. Üzerinde gerçekten durduğumuz bir konu olarak: Althusser, Lacan'ın çalışmalarına borçlu olduğunu kabul etmiştir. Kısaca Althusser'in kendisinin de kabul ettiği gibi, bilinçdışı varsayımının devrimci özelliğinin altını çizen Freudcu *teoriye* dönüşte ve psikanalizle karşılaşmasında,[12] Freud'un teorisinin özel yanlarını Lacan aracılığıyla anlayabilmiştir. Hiç kuşkusuz Freud'u Lacan'ın çalışmalarını bilmeden okuyan Althusser, bu metinlerle ilişkisini Sartre ve Merleau-Ponty aracılığı ile ve her şeyden önce Georges Politzer'in, Freud'un eserinin Fransa'da tanıtılmasında etkili olan *Psikolojinin Temellerinin Eleştirilmesi* (1928) adlı felsefe alanındaki temel çalışması aracılığı ile gerçekleştirmişti. Demek ki Alt-

[12] A.g.e., s. 21- 41.

husser, Freudcu teori ile, Fransız felsefesinin fenomenolojik geleneğinin Politzer'in somut psikolojisi ile derinden etkilendiği bir gelenek içerisinde karşılaşmıştır. Gerçek psikolojinin Freud'un da reddettiği ruh ön yargısına dayanan soyut bir teori olmadığı düşüncesini yeniden ele alan Althusser, ilk önce "kişisel bir sentez"e ulaşmıştır: "Aslında insan bilimleri alanında kendisinin ne olduğunu arayan psikoloji şimdiden vardır, ama kendisi bunun farkında değildir. Psikoloji temellendirilmiştir, ama kimse bunu anlamamıştır. Onu temellendiren Freud'dur. Demek ki günümüz psikolojisinin özünün Freud tarafından tanımlandığının bilincine vararak bunun bütün sonuçlarını çıkarmak gerekmektedir [...] başka türlü söyleyecek olursak ortaya eğlenceli bir şey çıkmıştır: Psikolojinin nesnesi bilinçdışıdır. Sadece bu özü tanımlayarak, psikoloji(nin) nesnesinin bilinçdışı olduğunun anlaşılmasıyla gelişebilir."[13]

Althusser'in burada anlatmaya çalıştığı, Politzer'e bağlı olarak geliştirdiği bu ilk kişisel sentezin pek kabul edilemeyecek hattâ anlamsız bir yön olduğudur. Psikolojiden psikanalize bir süreklilik olduğunu varsayan bu tutum, birincisinin nesnesi ile ikincisinin nesnesi arasındaki temel farkı bilmemekteydi. Lacan'ın dersi, psikolojinin en.sonunda bilimsel olmakla sonuçlanacak bir dönüşümünün hayalini yok etmesidir. Böylece Freud'un psikoloji ile ilgili olarak gerçekleştirdiği "epistemolojik kırılmanın" bütün özellikleri, derinlemesine ve kökten konulmuş, düşünülmüş ve psişiğin özünü bilinçdışı ile özleştiren bir bilimin temellendirilmesi başlamıştır. Lacan, Freudcu bilinçdışı kavramının hiçbir bilinç düşüncesine indirgenemeyeceğini ve hattâ bu indirgemenin bilinçle ilgili ideolojik alanların yok sayılmasıyla bile gerçekleşemeyeceğini göstermiştir. Althusser'in altını çizdiği gibi Lacan'ın en değerli özelliklerinden biri, hâlâ ideolojiyle dolu olan bir takım

[13] A.g.e., s. 40- 41.

kavramların ve başka disiplinlerden gelen bir takım düzenlemelerin teorik olarak değiştirilmesini sağlamış olmasıdır. Darwin kökenli biyoloji ya da fizikteki enerji teorisi gibi kavramlar, Freud'un terminolojisinde kendisinin yeni başlattığı bilimin orijinalliğine uygun gelen evcilleştirilmiş kavramlar olarak yer alırlar. Lacan'ın stratejisinin bir defa daha gündeme getirilmesi, Althusser'e, Marx'ın teorisi ile ilgili bir tasarıyı *yankı* olarak geliştirme olanağı verir. Kendisinin *Tarih Kıtası* adını verdiği alanın keşfi, daha bir türlü ortaya çıkaramadığı kavramlar ve bu arada Marx'ın eserinde onun devrimci yanını maskeleyen eski terminolojiler; Hegelci diyalektikten, felsefî hümanizmden ya da klasik ekonomi politikten *kopması* hep psikanalizden kaynaklanmaktadır.

Bizim bu çalışmamızın temel konusu, Lacan'ın teoriye dönüştürdüğü şekli ile Freud'un keşfinin Althusser tarafından yeniden ele alınışının 1960'lı yılların başı ile 1970'li yılların sonu arasındaki zamanda Marx'a dönüş çerçevesi içerisinde yeniden işlenişidir. İlk aşamada söz konusu olan Lacan'ın geliştirdiği psikanalitik teoriden yola çıkarak, Althusser'in geliştirdiği önemli kavramların sorgulanması, "belirtilere dayalı okuma", "çok nedenlilik [*üstbelirleme*]", ya da "yapısal nedensellik" gibi kavramların incelenmesidir. Her şeyden önce bu perspektiften yola çıkarsak, Althusserciliğin Marksizm ile psikanalizin kesiştiği bir noktada, bir *ideoloji teorisi* oluşturmasının önemi daha iyi anlaşılabilir gibimize geliyor. Marx'ın kendi felsefesinde olan bir eksikliği, bu ideoloji teorisi gidermeye çalışıyorsa da en önemlisi bu teorinin bir bilinçdışı teorisi ve onun ufku içerisinde *özne* sorununu açık bir şekilde belirtmesidir. Althusser'in eserinde daha önce bulunmayan bir inceliği, her ne kadar tuhaf bir özellik sergilese de, bu orijinal sorun ortaya koymuştur.

1
Marx'ın Keşfi, Freud'un Keşfi

Teorik Hümanizme ve Psikolojizme Karşı

Althusser'in Marksizm ve psikanaliz arasında bulduğu yakınlık, yapıtı boyunca sürekli olarak tekrarladığı bir çift yadsımaya dayanır: Freud *homo psychologicus*, Marx da *homo Economicus* efsanesini yıkmıştır.

Bu saptama, daha 1963 yılında yayınlanan "*Felsefe ve İnsan Bilimleri*" adlı metinde önerilmiştir. Bu metnindeki tutum, aynı zamanda "Freud ve Lacan" adlı makalede de görülebilir. Althusser makalesini, Lacan tarafından önerilen Freud'a dönüş ve bilinçdışının Freudcu teorisine sıra dışı bir övgüyle bitirir: "İnsan öznesinin Marx'tan bu yana ekonomik, politik ya da felsefe açısından, tarihin "merkezî" olmadığını biliyoruz – hattâ aydınlanma felsefecilerine ve Hegel'e karşı olarak tarihin merkezî olmadığını ve ancak ideolojik bir ters anlama ile zorunlu bir merkezî andıran bir yapıya sahip olduğunu biliyoruz. Freud'a gelince o da, gerçek öznenin, özünde bireyin, ego özellikli, ben, bilinç ya da varoluş merkezli olmadığını bulmuştur, – bu varoluş kendisi için varoluş olduğu gibi vücudun, kendisinin ya da davranışın varoluşu da olabilir, – insan öznesinin merkezî dışarıya atılmıştır. Onu öyle bir yapı oluşturur ki, ancak ve ancak kendini tanıdığı ideolojik formasyonlarda ve

benliğinin hayali yanlış anlamalarında böyle bir merkez varmış zannedilir."[1]

Böylece bilinçdışı ile psişik olanı özünde bir tutan Freud'un, kendi teorisini Kopernik devrimine benzetmesi, insan öznenin *merkezden atılmışlığı* sürecindeki ek bir aşamayı oluşturur. Althusser'e göre bu süreç, Marx'ın tarihi (insanların tarihini) yapan bir özne kavramı olmadığını öne sürmesiyle, ayrıca klasik ekonomi politiğin varsayımları olarak geliştirilen ekonomik etkinliğin temel açıklayıcı ilkesi olarak, ihtiyaçların ön plana çıkartılmasını çürütmesi ile başlamıştır. Aslında *Kapital*'in yazarı, "*ihtiyaçların (Homo economicus'un temel niteliği) öznesi olan insanda, o insanın kendi alanındaki görüngülerin ekonomik niteliğini keşfeden bir antropolojinin* [...]" ideolojik niteliğini ortaya koydu.[2] "Marx'ın Teorik Büyük Devrimi" başlıklı derslerinden biri de budur: Marx *homo economicus* ya da ihtiyaçların insanının temel bir veri olarak alınıp ortaya çıkarılmasına dayanan ampirist-pozitivist ideolojiye karşı gelerek, ekonomik olayların belirlenmesinde ve oluşmasında üretim tarzı ile belirlenen temel bir *yapının* varlığını öne sürmüştür (üretim ilişkileri ile üretim güçlerinin birliği bu yapıyı sağlar). Böyle bir teorik devrim Freud'un *Düşlerin Yorumu*nda gerçekleştirdiği teorik devrime garip bir biçimde benzer; Freud'da bilincin baş değil, ama ikinci bir rol oynadığı, merkezde değil, çevrede kaldığını bulmuş ve böylece bilinci başa koyan ve benlik bilimi olarak gelişen psikolojiden kesin olarak kopmuştur.

Althusser, Lacan'ın psikanaliz ile ilgili Ecole Normale'da organize ettiği seminerlerin başladığı yılın başında, 26 Kasım 1963 ta-

[1] L. Althusser, "Freud et Lacan", s. 33–34.

[2] L. Althusser, "Kapital'in Nesnesi"," *Kapital'i Okumak* [1965] içinde, L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, 1996 Paris, PUF, s. 369.

rihinde Lacan'a yazdığı bir mektupta, bu iki teorik devrim arasındaki benzerlik tezini sunmuştu. Hattâ Marx'ın buluşunun Freud'un buluşunu temellendirdiğini ve bir yol açtığını ima ederek, kendisinin Marx'la ilgili olarak geliştirdiği çalışmaların, Lacan'ın önerdiği Freud'a dönüşün anlamının anlaşılmasının önkoşulu olduğunu belirtmişti.[3]

Lacan'ın savaştan hemen sonra Freud'u yeniden okuyuşunda belirleyici bir eksen olarak *psikolojinin* teorik yanının küçümsenmesi düşüncesi önemli bir rol oynamıştır. Bu psikoloji, ruh bilimi, benlik bilimi ya da davranış bilimi olarak ele alınsa da, Lacan'ın Amerikan psikanalizinin etkili temel akımlarına "*ego psikolojisi*" adını vererek açtığı savaştan ayrı düşünülemez. Burada şunu hatırlatalım: Benlik psikolojisi, Freud'un ikinci topiğinin belirli bir okumasına dayanır, başka türlü söyleyecek olursak bu psişik aygıtın altben, ben ve üstben olarak ayrıştığı teoridir. Freud (1920) "*Zevk İlkesinin Ötesinde*", sonra "*Ben ve Altben*" (1923) adlı makalesini yayınlayarak, daha önce *Düşlerin Yorumu*'nda insan psişizminin özelliği olarak sunduğu bilinçdışı, önbilinç ve bilinç sistemlerini bırakmış ve onların yerine "Üstben, Altben ve Ben" üçlüsünü koymuştur. Benlik psikolojisinin özellikle Anna Freud'dan sonra gelen yandaşları, Freud'un İkinci Topik'ini, *benlik* kuramı üzerinde yeniden yoğunlaşmak olarak anlamışlar ve sonuçta direnç analizi denilen psikanalitik iyileştirme tekniğini bu benlik'e göre kavramışlar ve bu tekniğin güçlenmesi için çalışmışlardır.

Oysa ikinci topiğin böyle bir yorumunun Freud'un teorisini tamamıyla bir yanlış anlama ve hattâ kapatarak yok etme çabası olarak gören Lacan, bu türden yorumcuları meselenin teorik olduğu kadar pratik sonuçlarının da üstüne giderek suçlar. Lacan'a göre bu

[3] L. Althusser'in Lacan'a yazdığı 26 Kasım 1963 tarihli mektup, "*Psikanaliz Üzerine Yazılar*" s. 273–274.

ikinci topik, özneyi değişik bir şekilde tanımlar. Özne artık bir ben özne değil, bilinçdışının öznesidir. "Lacan bunu, "tetikleyicinin *(signifiant)** öznesi" olarak, yani temelde (büyük) Öteki'ne ait olan bir söylemin sembolik düzene bağlı öznesi olarak ifade eder. Söz gelişi Lacan, 1965-1966'da öğretmen okulunda verdiği seminerin açılış dersi olan "Bilim ve Hakikat"de ikinci topiğin "Aygıtlar Sertifikasyonu" düzeni olmadığını, tam tersine daha çok "– Deneyimi yeniden inceleme ve böylelikle, yapısalcılığın o zamandan bu yana mantık çerçevesinde geliştirmeyi sağladığı bir tür diyalektik doğrultusunda, özneyi temelinden oluşturan bir bölme" olduğunu savunur.[4] Descartes'ın çağdaş bilimsel devrimin teorisi bağlamında belirlediği gibi, psikanalizin öznesinin de orijinal bir şekilde, yani *öznenin sadece bilim* ile atbaşı giden bir nokta, derinliği olmayan bir yer olarak ele alınması, onun biyolojik bireyle olduğu kadar psikolojik gelişme öznesiyle de özdeşleştirilmesini önermek demektir. Buradan yola çıkan Lacan, egemen durumlardaki psikanalist kurumların en çok da *IPA*'yı (Uluslararası Psikanaliz Derneği) özneye psikolojik bir boyut katarak psikanalizi gerilettiği ve Freud'un buluşundan uzaklaştırdığını belirterek derinlemesine eleştirir. Lacan'ın tutumunu tamamıyla belirleyen bu eleştiri, özne kavramının hümanist olmayan bir tanımına kadar gider. Eğer psikanalizin işlem yaptığı özne, bilimin öznesiyse, o zaman "her türlü hümanist gönderme, Freudcu bilinçdışı teorisinin içerisinde gereksiz kalır. Bundan şu çıkar; genel olarak "– İnsan bilimi olamaz, çünkü bilimin insanı yoktur. Sadece öznesi vardır."[5]

* Türkçeye *gösteren* adıyla çevrilen kavram için *tetikleyici*nin uygun olduğunu düşünüyoruz. Zaten *hiçbir şey göstermediği için* dilbilimde ve psikanalizde bu adı alan bir kavrama *gösteren* denmesi aldatıcıdır. Psikanalizde en çok da Lacan psikanalizinde bir takım davranışların arkasında yer alıp onları dil temeliyle oluşturdukları için tetikleyen demenin uygun olduğunu düşünüyoruz. –ç.n.

[5] *A.g. e.*, s. 857–859.

"*İnsan Bilimleri*" tasarısının böyle küçümsenmesi ve bu tasarılardan teorik bir hümanizmaya yol açtıkları için vazgeçilmesi, bunun sonucunda da öznenin psikolojik olarak ele alınmasının kabul edilmemesi, Canguilhem'in psikoloji eleştirisinin yankılarını taşır, zaten Lacan "*Bilim ve Hakikat*"de Canguilhem'in ünlü "Psikoloji" makalesine açıkça gönderme yapar.[6] Düşünürün 1958 yılında *Metafizik ve Moral Dergisi*'nde yayınladığı bu makale,[7] hem epistemolojik hem de pratik açıdan, her türlü psikolojinin dışlanmasının bir modelini oluşturur; 1960'lı yıllarda Althusser ve Lacan'ın çalışmalarını eşit olarak belirleyen ve *İnsan Bilimleri* denilen alanların bilimselliğinin eleştirel çözümlenmesini geniş olarak besleyen bu türden bir dışlamadır. Canguilhem'in psikolojiyi dışlamasının gerekçeleri şunlardır: 1. İnsanları uyum sağlaması gereken araçlara dönüştürmesi ve "Sosyo Teknik Çevre"nin pratik bir âleti haline getirmeye zorlaması, bilim olarak da daha tasarı halinde iken bile nesnesinin ve yönteminin açık olmaması nedeni ile noksanlık taşır. Psikolojinin statüsünün ikiye çekilebilirliliği, bilimselliğinin inandırıcı olmaması, felsefeye karşı çıkıyormuş gibi görünmesine rağmen bunu becerememesi, psikolojinin Canguilhem nezdinde "tutarsız bir felsefe"den, "titizlikten yoksun bir etik"ten ya da "kontrolsüz bir tıp"tan[8] başka bir şey "değildir" nitelenmesine yol açar. Psikoloji, içdünyanın bilimi olmakla davranış bilimi olmak arasında bölünmüştür. Descartes'ın Düşünüyorum'unun yanlış anlaşılması sonucunda "Düşünen Öznenin Bilimi" olarak gelişen bu psikoloji, kavramsal birlikten yoksundur. Bilim açısından bu su

[6] *A. g. e.*, s. 859.

[7] Georges Canguilhem, "Psikoloji" [1958], bu makale yazarın *Bilim Felsefesi ve Tarihi Üzerine İncelemeler* adlı yapıtında yeniden yayınlanmıştır. [1968], Paris, Vrin, 1994 s.365–381, şunu da belirtelim ki bu makale *Çözümleme Defterleri*'nin ikinci sayısında (Mart- Nisan 1966) – *Psikoloji Nedir?* başlığı altında bir daha yayınlanmıştır.

[8] *A. g. e.*, s. 366.

götürürlüğünün yanında, teknik bir araçsalcılığı öne sürerek, en çok da Amerikan Behaviorizmine dönüştüğünde, toplumsal çevreye uyum sağlamak amacı ile uzmanlar yetiştirmek ve işbölümündeki görevlerin paylaşımını sağlamak psikolojinin özelliği olmuştur. Bu yüzden Canguilhem'e göre, bir psikolog, pratiği esnasında "insan ilişkilerinde bir tür manager mantığı ile hareket eden karşısındakini hep yönetmeye çalışan birisidir."[9]

Canguilhem'in bu yargısı, Althusser'in 1963 yılında yazdığı ve girişte alıntıladığımız "Felsefe ve İnsan Bilimleri" makalesinde yankı bulur. Althusser açıkça, Psikanaliz ve psikolojiyi birbirinden ayıran Lacan'ı selâmlar. Ama aynı zamanda Lacan'ın 1963 tarihli daha doğrusu tam tamına 20 Kasım 1963 tarihli sunumundan da bu durum anlaşılır. Söz konusu seminer "Baba Adları" adını taşır. 1963–64 yıllarında Lacan Sainte-Anne'da yapmayı düşündüğü bu semineri IPA tarafından "ihraç" edildiği için iptal etmek zorunda kalmış ve Althusser'in daveti sonucu Ulm Sokağındaki öğretmen okulunda sürdürmüştür. Lacan bu açıklamasında, insan zekâsını bir duyguya indirgeyen psikolojinin pozitivist ön yargılarının ürettiği "ne olduğu belli olmayan" etkiler yaratarak hayvan zekâsından insan zekâsını ayırmaktan bile âciz olduğunu belirterek şöyle der: "–Bu tür etkilerin nasıl bittiğini bilirsiniz. Teknokrasinin amaçlarına git gide boyun eğen şirketlerin, iş bulamayan öznelerin psikolojik denetimleri ile mevcut toplumda var olan kadroların içerisine katılarak 'evet efendim sepet efendim'" demelerini sağlamak. Ayrıca Lacan şunu da ekler: "–Freud'un keşfinin bir anlamı varsa, o da böyle bir tutuma kökten karşı gelmektir."[10] Şunu da belirtelim ki Lacan'ın deneysel psikolojiyi, genel olarak da psikolojiyi eleştirmesi, *doğrudan doğruya* Canguilhem'inkinden çok daha önceden başlamıştır. 1953 yılındaki "Roma Kongresi" raporunda Lacan, Amerikan Psikanaliz okullarının oraya buraya sürüklenmelerini eleştirerek "Bireyin Toplumsal Çevreye Uyması" ilkesine doğru yöneldiklerini belirtiyordu.[11]

[9] *A. g. e.*, s. 379.

[10] J. Lacan "*Baba Adlar*", Paris. Le Seuil, 2005, s. 73.

Lacan'ın savunduğu psikoloji karşıtlığı, psikolojik bir özne canlandırmasının radikal eleştirisi, anti-hümanizm ile de desteklenir. Althusser, Marksizm alanında bunun başlıca teoricisidir. Ama Lacan, daha önce alıntıladığımız 1963 sunumunda bu tutumun savunucusu olmuştur. Belirttiğimiz gibi Althusser, Lacan'ın psikolojiye karşı savaşını tamamıyla benimser; Althusser'in kendisi de yirminci yüzyılda Fransa'da Georges Canguilhem ve ondan önce Jean Cavaillès'in yeniden güncelleştirdiği Spinozacı bir gelenek içerisinde yer alır: *Bilim Teorisi ve Mantığı Üzerine* adlı incelemesinin sonunda Jean Cavaillès daha o zamanlar "bilinç felsefesi"ne karşı gelen bir kavram felsefesinin oluşturulması için çağrıda bulunuyordu.[12] Ama psikolojinin öznesinin eleştirisi, aynı zamanda "XVIII. yüzyıl efsanelerine göre, toplumun ekonomik gelişmesinin kaynağında bulunduğu sanılan" ve bireyi "üretimin temel öznesi" yapan "ekonomik 'cogito'"nun Marx tarafından başlatılan eleştirisini de, daha genel bir ifadeyle, klasik ekonomi politiğin Smith ve Ricardo gibi düşünürlerine özgü *teorik bireyciliğin* eleştirisini de güçlendirmiştir.[13] Nasıl benlik, bilinç aracılığı ile üzerinde egemenlik kuracağı bir takım canlandırmalar ve isteklerin altında yatan bir kaynak değilse, aynı şekilde insan, birey olarak insan

[11] J. Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psycanalyse" [1953], "*Yazılar* içinde, s. 245–246.

[12] "Bir bilinç felsefesi değil, bir kavram felsefesi bir bilim öğretisine yol açabilir. Bunu doğuran zorunluluk bir etkinlikten değil bir diyalektikten kaynaklanır" (Jean Cavaillès *Bilim Teori ve Mantığı Üzerine* [1947], *Bilim Felsefesi Konusundaki Bütün Eserleri*, Paris, Hermann, 1994, s. 560).

[13] L. Althusser, "*Marx İçin*", Paris, [Francois Maspero 1965] "Materyalist Diyalektik Üzerine", 4 Paris. La Découverte, 2005, s. 201.

öznesi, ekonomik etkinliğin kaynağı ya da ilkesi değildir. Marx, tarihsel maddeciliğin orijinal bakış açısından yola çıkarak, insanların üretimin temel özneleri olmadıklarını hattâ genel olarak *tarihin özneleri* olamadığını gösterir. Marx'ın *Komünist Partisi Manifestosu*ndaki formülünü yeniden ele alacak olursak, bütün insan topluluklan tarihinin "Sınıf Savaşlarının Tarihi" olduğu tezi, geleneksel tarih felsefelerinin eleştirisinde belirleyici bir öğedir. Althusser'in özel okuyuşunu izleyecek olursak, tarihsel sürecin hümanist ve bilim öncesi anlayışları zaten sakat kalmıştır. Eğer tarihin gerçek hareket ettiricisi sınıf kavgasıysa, tarihi yapan ne insanlardır, ne de yığınlar, onlar tarihin öznesi olamazlar. Bu yüzden Marksçı tarih anlayışı, öznesiz bir süreç olarak ele alınmalıdır. Bunun devrimci özelliği de "burjuva insan ideolojisinden kurtularak tarihin öznesi olarak insanı öne çıkarmayarak *insan fetişizminden kurtulmuş* bir bilim kurmaktır."[14] Bu açıdan felsefeye özgü hümanizmanın dışlanması anlamına gelir.

Söz konusu olan psikolojik özne (benlik), tarihin öznesi ya da bilginin öznesi olsun, *teorik* hümanizm karşıtlığı, "insan" kategorisinin felsefeye özgü kullanımının dışlanması, "*özne*" kategorisinin genel eleştirisine bağlıdır. Althusser'in bütün yapıtına egemen olması ve entelektüel güzergâhının inişlerine çıkışlarına rağmen değişmeden kalması nedeniyle böyle bir anti-hümanizmi gündeme getirmek, felsefe(si)nin statüsünü ya da epistemolojik kopuş kavramını anlamamızı sağlar. 1965 yılındaki *Marx İçin* adlı eserde de gündeme getirilen bu meselenin Marksın teorisinin mutlak özgünlüğünün kanıtlamasını temel konu olarak alması, bunu da tarihsel materyalizm ve diyalektik materyalizm olarak iki biçimde incelemesi, Althusser'in konusunun kanıtıdır. Söz konusu olan, Marksizmin "bütünlüğü idealist bir şekilde kavrayan Hegelci diyalektiğe" olduğu kadar, hem Marx'ın 1845'teki *Alman İdeolojisi* ile başlattığı kopmadan önceki eserlerinde hem de genç Marx'ın çalışmalarında bulunan hümanizme indirgenemeyeceğini göstermektir. Bu kopma, temelinde Feuerbach'tan miras alınan felsefeye özgü hümanizmden ve bu hümanizmin başvurduğu soyut "insan" kavramından kopmadır. Marx'a göre Feuerbachçı anlayışta kalırsak, "insanları belirli toplumsal ilişkileri içerisinde, onları ne olduklarına dönüştüren maddî hayat koşulları içerisinde" ele almazsak insanları anlamak söz konusu olamaz".[15] Althusser'in 1960 yıllarında Fransız entelektüel çevrelerinde ani bir ün kazanmasını sağlayan Marx'ın orijinal okunması, bilindiği gibi Marx'ın gençlik yapıtları, söz gelişi *1844 El Yazmaları*'yla Marx'ın olgunluk eseri olan, bilimsel açıdan önem taşıyan *Kapital* arasında yapılan kesin ayrımdır. Bu ayrım, insan kategorisi üzerine temellendirilmiş bir felsefeyle (en çok da insan özünün Feuerbachçı yabancılaşma ile belirlenmesine dayanan felsefeyle) *tarihi* ve toplumsal formasyonları, yabancılaşma kavramından ayırarak başka kavramlar üzerine temellendiren bir felsefe arasındaki kesin ayrımdır.

Ama ilginç olan bir şey varsa o da şudur; Althusser, 1960 yıllarında savunduğu hümanizm-karşıtı tutumu hiçbir zaman bırakmayacaktır. Söz gelişi 1975 yılında ki "Amiens Savunması"* dolayısı ile yeniden bütün radikalliği ile bu hümanizm-karşıtı tezi felsefe alanı içerisindeki bir içsavaş olarak yeniden gündeme getirecektir. Althusser, gerek doktorası için gereken çalışmaları sunar-

[14] L. Althusser, *John Lewis'e Yanıt*, Paris, François Maspero, 1973, s. 31–32.

[15] K. Marx et F. Engels, *Alman İdeolojisi* [1845], I, A, Karl Marx, Bütün Eserleri III, içinde, Felsefe, Paris, Gallimard, "Biblioteque de la Pleiade", 1982, s. 1080.

* Adını Althusser'in doktora tezi için yaptığı savunmanın mekânından alan bu makalenin Türkçesi için Bkz.: *Amiens Savunması*, içinde *Makyavel'in Yalnızlığı*, Epos Yay., Ank. 2006.

ken, gerek de II. Dünya Savaşı'ndan sonraki entelektüel güzergâhını anlatırken, kendi hümanizm karşıtlığını çok ciddî ve kesin bir tez olarak nitelemiş ve, bu anti-hümanist tezi, sadece "sosyal-demokrat ve burjuva ideolojisi" içerisinde değil, ama uluslararası işçi hareketinin içerisindekilere de yanıt olarak sunmuştur.[16]

Bu perspektif içerisinde acaba hümanizmin Althusser tarafından eleştirisi ya da daha doğrusu Louis Althusser'e göre hümanizmin Marxçı eleştirisi ne anlama gelmektedir?

Her şeyden önce böyle bir eleştiri, insanların politik ve dinî açıdan yaşadıkları yabancılaşmayı tersine çevirmeyi isteyen hümanist anlamda bir söylem değildir; Althusser, böyle bir *söyleme* politik açıdan "büyüklüğe sahip olduğunu" söyleyerek saygı duruşunda bulunur.[17] Dolayısıyla bu tür bir eleştirinin her şeyden önce teorik olduğunu vurgulayarak, söz konusu özelliğin Marx'ın *teorisi*ni hümanizme özgü felsefî geleneğin kavramlarından tutarlı bir biçimde ayırmaya dayandığını söylemeliyiz. Bu felsefe geleneğini, Marxçı düşüncenin kendi içindeki bir rakip olarak görmeliyiz. Marx ilk gençlik çalışmalarında böyle bir rakibi sürekli olarak yabancılaşma ve insan özü kavramlarını gündeme getirerek bir hayalet gibi yaşıyordu. 1845 yılındaki *Alman İdeolojisi*'nin oluşturduğu dönüşümden önceki *1844 El Yazmaları* buna tanıklık etmektedir. Oysa Marx, *Alman İdeolojisi*'nden başlayarak eski felsefî bilincinden en çok da Feuerbachçı bilincinden resmî olarak kopmuştur. Ama bu eser, yine de iki tarafa çekilebilir, çünkü kurtulmaya çalıştığı soruna ve terminolojiye hâlâ bağlı kalmaktadır – bu metinde *birey* kavramına verilen yer de bunu yeterince gösterir.

Ama genel olarak *Kapital*'in belirleyici kavramları, felsefî gelenekteki insan kavramına artık hiç uymamaktadır, çünkü bu yapıt toplumsal formasyonların ve tarihsel sürecin bilimsel açıklamasını hedeflemektedir: Söz gelişi üretim ilişkileri ve sınıf kavgası kavramları bu tür kavramlardır. Dolayısıyla olgunluk dönemindeki Marx, sadece bireyciliği reddetmekle kalmamıştır. Buna göre toplum bireylerden oluşmamaktadır, beraberliklerinin altında varsayılan bir toplumsal sözleşme ya da toplumsal işbölümü yoktur. Bireyler daha önceden kurumsallaştırılmış toplumsal ve ekonomik işlevlerin sadece "taşıyıcı"sıdırlar. Marx"ın karşı geldiği aynı zamanda bu düşüncenin felsefî bağlamdaki sözcüsü olan hümanizmdir. Hümanizm insanları özne kabul ederek onları dindar özne, politik özne, hukuk öznesi, ahlâk öznesi ve aynı zamanda ekonomik *özne* olarak belirler. Althusser'e göre "söz konusu olan böyle bir hümanist anlayışın iddiası, toplumu ve tarihi, insanın özünden yola çıkarak ele almak, bu özü, özgür insan ihtiyaçlarının, emeğin ve arzunun, politik ve ahlâk eylemlerinin öznesi olan özgür bir insan olarak ele almaktır." Ve nasıl Lacan, Freud'un keşfinin psikolojinin temel varsayımlarına "kökten karşı" olduğunu vurguluyor ise, Althusser onu yankılayarak şöyle der; "Marx bir tarih bilimi kurup *Kapital*'i yazabildiyse, bunu ancak böyle bir hümanizmden ve onun *teorik* iddialarından kopabildiği için yapmıştır".[18] Althusser'in aynı zamanda "Marx'ın teorik hümanizm-karşıtlığı" adını verdiği özellik böylece oluşur.[19]

Demek ki Althusser, felsefeye özgü bir hümanizmin ve onun

[16] L. Althusser, "Amiens Savunması" [*Düşünce, No:183 Ekim, 1975*] *Konumlar içinde*, s. 159.

[17] *A.g.e.*, s. 161.

[18] *A.g.e.*, s. 165. Marx'ın gençlik çalışmaları ile olgunluk dönemi eserleri arasındaki kopmanın *Alman İdeolojisi* adlı önemli eser ile başladığı ile ilgili olarak bkz. *Marx İçin* önsözün ikinci kısmı (s. 23, 32) ve ikinci bölüm "Genç Marx Üzerine" (s. 47-83).

[19] L. Althusser "İnsancıllık Kavgası" [1967], *Felsefe ve Politika Yazıları*, II, Paris, Stock/IMEC, 1995 s. 447.

teorik iddialarının eleştirel çözümlemesinde iyi tanıdığı ve bir takım metinlerini de Fransızcaya çevirdiği Ludwig Feuerbach'a yani *Hıristiyanlığın Özü*'nün yazarına önemli bir yer vermektedir.[20] Feuerbach felsefesi din olayının ve dinden gelişen yabancılaşmanın ünlü bir çözümlemesini önermiş, ama bu çözümleme tamamı ile insan kavramına bağlı kalmıştır. Bu çözümlemeye göre tür olarak insanın özü, dinin soyut ve aşkın dünyasına, bir başka dünyaya yansıtılarak nesnelleştirilmiştir. İnsanın temel özellikleri yabancılaşmaya özgü bir tersine çevirme mekanizması doğrultusunda mutlak bir büyük Başkaya, tanrıya gönderilmiştir, oysa bu tanrı "insanın kendisinin *dışa vurulmasından*" başka bir şey değildir.[21] Althusser'e göre, yabancılaşmanın Feuerbachçı yorumu temel bir kavramsal çift olan, *özne* ve *nesneyi* gündeme getirir. Gerçekten de bu şekilde ele alınan yabancılaşma, insanın önemli bir özelliğini vurgulamaktadır, bu özellik insanın kendi özünü nesneye dönüştürüp kendinin bilincini ve yansıtma özelliğini bir ayna oyununa çevirmesidir. Özne nesne arasındaki bu *spekiiler ilişki,* nesnenin bağlandığı özne ile bu öznenin kendi özünün nesnelleşmesinin sonuçlanmasına bağlı olan genel bir ilkeye gönderme yapar.[22] İnsana özgü olan, bu *spekiiler ilişki*nin, onda, kendinin bilincine dönüş-

[20] Ludwig Feuerbach, *Felsefe Manifestoları, Seçilmiş Metinler* (1839, 1845), Çeviren ve sunan L. Althusser, Paris, PUF, 1960. Ayrıca Althusser, François Maspero'nun yayın evinde yönettiği "Teori" Adlı koleksiyonunda Jean-Pierre Osier, Ludwig Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* çevirisine yer vermiştir. Bu çeviri 1968 yılında yayınlanmıştır.

[21] *A.g.e.*, s. 96.

[22] Althusser'in Feuerbach tarafından geliştirilmiş olan bu yabancılaşma teorisini bu teorinin özne ve nesne arasında spekiiler ilişkiye gönderme yapması ile ilgili olarak Althusser'in [1967] yılında yayınlanmış olan "Feuerbach Üzerine" makalesine de bakılabilir, bu makale *Politika ve Felsefe* yazılarında tekrar ele alınmıştır. 2. Cilt s. 172–244 (bilhassa 176-228'inci sayfalar).

mesidir, çünkü din, insanın temel özelliğini canlandırırken, insan öznesinin özünün her şeyden önce nesnelleşmesine dayanır.

Althusser, öznenin nesneyle olan ilişkisini, yani öznenin, içerisinde eşzamanlı olarak hem kendisini bulduğu, hem de kendisini unuttuğu "bu aynası"nı betimlemek için, mekândaki merkez ve "çembersel çevre" benzetmesine başvurmuştur: Özne nesnenin bu ilişkisi bir "öz ve görünüm ilişkisi olarak ele alınmalıdır", başka türlü söyleyecek olursak "– merkezin kurucu özne tarafından oluşturulduğu bu ilişki, bu merkeze konsantrik nesneler mekânı olarak ortaya çıkar. Bu nesneler, bu varlığın ya da bu öznenin özünü nesnelleştirdikleri için onun kurucu öznesidirler".[23] Althusser, Feuerbach'ın felsefî hümanizmine özgü "bilincin teorik ve pratik üstünlüğü tezine" karşı, merkezî bir özne ve kurucu bir özne anlayışına karşı gelerek, Lacan doğrultusunda, merkezî olmayan ve kendisinin dışında bir şeye tâbi olmuş bir özne kavrayışını getirir.

Althusser'in felsefî kategoriler olan *özne* ve *nesneye* başvurması, hümanizm eleştirisinin ve özellikle de Feuerbach'ın önerdiği antropolojik maddecilik eleştirisinin en önemli noktalarından biridir. Feuerbach'ın teorisi uzun bir felsefe zinciri içerisindeki son halkayı temsil eder, bunun başlangıcı da Althusser'in dediği gibi "klasik felsefenin büyük geleneği"nden başka bir şey değildir. Descartes ve Locke'un doktrinleri ile belirlenmiş olan XVII. ve XVIII. yüzyıl düşünceleri, değişik tarzlarda tanımlanan felsefî özne kavramını geliştirmiştir: bir yanda *bilgi öznesi*, öte yanda *eylem öznesi*. Bu özne, ahlâkî bir özne olarak bütün eylemlerinin özgür nedenidir, politik özne, hukukî özne ya da ekonomik özne buna bağlıdır. Althusser, eserinin birçok yerinde, burjuva hukuk ideolojisine dayalı özne anlayışı ile özel mülkiyet ve çağdaş döneme has

[23] L. Althusser, "Feuerbach Üzerine", s. 181.

özgür sözleşmeye dayalı özne anlayışını, hukukî olarak felsefeyle bağlantılı biçimde geliştirerek açıklanan özneyi birbirine bağlar; buna 1970 yılından itibaren "burjuva felsefesi" adını verir; bu felsefe *ego cogitoyu* "bir hakikat öznesi" ya da "nesnellik öznesi" olarak ele alan Descartes'ın bütün özelliklerini ortaya çıkarttığı bir felsefedir.[24] Düşünen öznenin felsefe açısından özel bir soruna karşılık gelen bir tarzda incelenmesi psikoloji ile karıştırılamaz. Sorun her ne kadar burjuva hukuk ideolojisinin doğrudan ürünü değilse de ona yakından bağlıdır. Althusser, düşünce sürecinin tekil bir modelini, düşünen öznenin hukukî yaptırımına bağlayan bu modele karşı, bilgi süreci içindeki "öznesiz süreç" modelini sunar. Bunu da "Spinozanın kararlı Descartes karşıtlığı" çizgisine yerleşerek, klasik dönemde ilk olarak *ego cogito*ya karşı gelen Spinozayı anarak yapar.[25]

Ne olursa olsun görünüşe göre Feuerbach, insan kategorisi altında XIX. yüzyıl post-Hegelci Alman felsefesinin klasik felsefe çerçevesinde ortaya koyduğu değişik özne tanımlarını, bu felsefe sanki alttan alta Feuerbach felsefesinin billurlaştırdığı bir teorik hümanizmi savunuyormuşçasına toparlamaktadır.[26] Klasik felsefenin özneden hümanizme doğru yeraltından sağladığı süreklilik Althusser için gayet önemlidir, çünkü Feuerbach'ın dil anlayışının yabancılaşma ile kendinin bilincini beraber ele almasını bir tür "Kartezyen cogito" gibi değerlendirir; cogitonun nesnesi "*artık düşünce değildir dindir*", bu cogito hiç kuşkusuz tarih boyutunu ve din adlı kültürel nesneyi ele alır. Ancak temel klasik bir eşit değerlilik olarak "*kendinin bilinci*" ile "*insan özünü*" bir tutar.[27] Dolayısıyla da teorik hümanizm karşıtlığı hiç kuşkusuz her türlü bilinç ya da felsefî özne geleneğine karşı verilen savaşla beraber yürütülür. Bir takım felsefe kavramları olan *veri, özne, kaynak, amaç, düzen* de bu eleştiriye girmektedir, kaldı ki Althusser, klasik ekonomi geleneğindeki bu kavramların Marx'ın bilimsel keşfine[28] kadar önemli bir yer tuttuğunu savunmaktadır.

[24] Bkz. *Psikanaliz ve İnsan Bilimleri* adlı makaleler toplamının ikinci konferansı s. 106, 107 ve 115, 119. "Burjuva Felsefesi" ile ilgili olarak Althusser bu ideolojinin 14. yüzyıldan itibaren oluştuğunu ve "öznenin hukukî temeli ideolojisinde" geliştiğini iddia eder. Bkz. *Özeleştiri Öğeleri*, 4, "Spinoza Üzerine", Paris Hachette Edebiyat, 1974, s. 73. Althusser'in sonradan *Psikanaliz Üzerine Yazılar* adlı eserine yeniden ele aldığı "Marx ve Freud Üzerine", 1977 adlı metninde "Burjuva Felsefesinin İdealist Büyük Geleneği 'bilinç felsefesiyle'" özdeşleştirilir, s.233.

[25] Bkz. L. Althusser *Özeleştiri Öğeleri*, 4, s. 73-75.

[26] L. Althusser, "Amiens Savunması" [*Düşünce, No:183 Ekim 1975*], içinde *Konumlar*, s. 163.

Freud'a Dönüş İle Beslenen Bir Marx'a Dönüş

Gösterdiğimiz gibi Althusser, Freud'un bilinçdışının keşfiyle Marx'ın "Tarih Kıtası" keşfi arasında kesin bir *benzerlik* kurmaktadır. Bu birinci benzerlik Lacan'ın başlattığı "Freud'a dönüş" ile Althusser'in önerdiği "Marx'a dönüş" arasındaki ikinci bir benzerliği temellendirmektedir. Hiç kuşkusuz "*Kapital'i Okumak*" yazarı tarafından sadece nesneler üzerinde değil, aynı zamanda yöntem açısından da işlevliliğe sahip olduğu için savunulan bu ikinci benzerlik, "*Yazılar*"ın yazarı tarafından üstlenilmemektedir; ama yine de Althusser'in tutumunun bir felsefe programı çerçevesinde incelenmesi, özgünlüğünün daha iyi kavranmasını sağlayacaktır.

[27] L. Althusser, "Feuerbach Üzerine", s. 191-193.

[28] *Marx İçin'de* L. Althusser, "Kapital'in Nesnesi", içinde *Kapitali Okumak*, s. 371.

Her şeyden önce en genel görünümü ile ele alırsak, Marx'a dönüş ile Freud'a dönüş arasında Althusser'in koyduğu yapı benzerliği, *epistemolojik kopmanın* altını çizince anlaşılmaktadır. *Kapital* yazarı bu kopma aracılığı ile tarihsel maddecilik bilimini başlatmakta, *Düşlerin Yorumu* yazarı ise bilinçdışının teorik olarak temellendirmesi açısından benzer bir kopuşu gerçekleştirmektedir.

Bilindiği gibi epistemolojik kopma kavramı, Althusser'in felsefesinde en çok da Marx'ın teorisi ile ilgili yeniden okuma çabasında, "teorik hümanizm karşıtlığı" açısından önemli bir yer işgâl etmektedir. 1960 yıllarında *Kapital'i Okumak*'ta bazen "epistemolojik kopma" adı altında ve aynı zamanda *Marx İçin*'de[29] geliştirilen bu kavram, *Kapital* yazarının teorik devrimini tanımlamayı da hedeflemektedir. 1920 yıllarından başlayarak işçi hareketi içerisindeki bazı akımların Rosa Luxemburg ve Antonio Gramsci doğrultusunda iddia ettiklerinin aksine, Marksçılık bir hümanizm ya da bir tarihselcilik değildir, çünkü her şeyden önce "kendisini temellendiren epistemolojik kopmaya bağlı kalmaktadır.[30] Marx aynı zamanda klasik ekonomi geleneğini, felsefî hümanizme ve Hegel felsefesinin idealist yönünü reddederek, sadece yeni bir *bilim* kurmakla kalmamış, ayrıca bu tarih bilimini temellendirerek "yeni bir felsefî alan" açmış, bunu da *Kapital* içerisinde sunduğu "bilimsel temellendirme eğiliminin kendisi ile" gerçekleştirmiştir.[31] Gaston Bachelard'dan ödünç alınan, ama hatırı sayılır değişiklilere uğratılan *kopma* kavramı daha genel olarak oluşmuş bir bilimle, o bilimin tarih öncesi durumu arasındaki temel ayrımı canlandırmaya yarar.[32] Başka türlü söyleyecek olursak, bilimin kendisiyle, bilimin karşı çıktığı ve karşı çıkarak oluştuğu ideolojik alan arasında yer alan *kopma*, bir reddetme ve bir yeniden başlamadır; bu özellikler ideolojik problematiğin sürekliliğini dışlamaz. Kendisinin Başkası olarak bilimin sürekli olarak yenmesi gereken bu ideoloji bir hayalet gibi o bilimin peşinden gider.[33] İlk teorik kullanımında Althusserci kopma kavramı, *bilim* ve *ideoloji* arasındaki teoriyi temellendirir.

Kapital'in yazarındaki oluşumun temelinde tarih biliminin kopuşunu bulan Althusser, Marx'ın teorik devrimine uygun gelen kavramları belirleyip adlandırmayı kendisine hedef olarak gösterir; Marx'ın eserinde de eski kavram evreninin kalıntıları bulunmaktadır (klasik ekonomi, felsefî hümanizm, Hegelci diyalektik kuralı). Althusser bunları yaparken, Lacan'ın Freud'u okurken izlediği programı yenilemektedir. Lacan, Freudcu özgün kavramların biri-

---

[29] *Marx İçin*, Önsöz (s.23-24), bölüm 2, "Genç Marx", (s.47-83).

[30] L. Althusser, "Kapitalin nesnesi" V. s. 310, 311.

[31] *A.g.e.*, I, s. 247.

[32] Althusser'deki *bilimsel kopma* kavramının karmaşık yapısıyla ilgili olarak ve eserinin gelişmesi içerisindeki bu kavramın geçirdiği aşamalar konusunda bkz. Özellikle Etienne Balibar'ın makalesi, "Althusser'in nesnesi" Sylvian Lazarus'ün yönettiği *L. Althusser'in yapıtında Politika ve Felsefe*, Paris. PUF, 1993 s. 80-116. bkz. Pierre Cassuo-Noguès, "Kopma ya da bilim problemi: Althusser, Desanti" D. Pradelle'in yönettiği *Desanti* ile düşünmek, Paris, TER, 2009.

[33] Althusser 1965'teki *Marx İçin*'de, bilimsel kopma kavramını "Marxçı felsefenin özgün farklılığı" olarak belirler ve bu da onun "teorik oluşumların [felsefî ideoloji, bilim] bir tarihinin teorisine" başvurmasını sağlar; böylece kendisinin yazdığı gibi G. Bachelard'dan "bilimsel kopma" kavramını ödünç alarak "bilimsel bir disiplinin temellendirmesinin çağdaş teorik problematiğinin değişimlerini düşünebilir" (Önsöz 2, s. 23-24). Birkaç yıl sonra (1974), *Özeleştiri Öğelerinde*, daha önceki döneminin aşırı "teoriciliğine" eleştiri getirerek Althusser şöyle der: "Kabullenilmiş bir bilim tarih öncesi dönemini artık bitirmiştir. Ve tarih öncesi dönemi onunla hep çağdaş kaldığı için Başkası olarak bu bilim bu döneminden sürekli yok sayma yolu ile ya da yanlış bulma yolu ile çıkmaya çalışır. Bachelard buna bilimsel kırılma adını vermiştir." Ben ona bu düşünceyi borçluyum, ama bir sözcük oyunu yaparak onu daha da ileri götürerek buna bilimsel kopma adını veriyorum. Ve ilk denemelerimin merkez kategorisi odur. "(*op.cit.*, s. 30-31).

cik özelliğinin altını çizerek, her şeyden önce bilinçdışı kavramının biyolojik ya da psikolojik bir anlam içermediğinin üzerinde duruyor, Freud'un kendisinin bile terminolojisinde, arada bir bu sözcük haznesine başvurduğunu belirliyordu. Sonuç olarak, daha henüz tam olarak ortaya çıkmamış bir bilimsellik aracılığıyla böyle bir kopmaya vurgu yapılması, gerek Marksizmde gerek psikanalizde, kurucularının "gençlik yazıları" ile "olgunluk dönemi yazıları" arasındaki ayrımın daha da çok altını çizer. Bilindiği gibi Althusser, Feuerbachçı "genç Marx" ile *Kapital*'in Marx'ı arasında temel bir ayrım çizgisi kurmuştur. Lacan'a gelince, o da Freud'un 1920 yıllarından başlayarak geliştirdiği ikinci topiğin, öznenin benlik olarak ele alınışına karşı teorik bir kırılma oluşturduğunu savunmuş, *ego psychology*'nin resmî savunucularının böyle bir kırılmayı anlamadıklarını ısrarla göstermiştir. Daha genel olarak "genç Freud ile" "olgunluk" dönemi Freud'u arasındaki ayrılık, psikanalizin nesnesinin keşfi ile ortaya çıkmıştır. Althusser'in yorumu ve Lacan'ın "Freud'a Dönüş" yorumunun temel amacının "–Freud'un keşfine uygun teorik kavramların verilmesi, bunların mümkün olduğu kadar tutarlı bir biçimde tanınması yani *bilinçdışının* ve yasalarının bu bilimin temel nesnesi olmasıdır." [34]

Marx'a dönüş ile Freud'a dönüş arasındaki benzerlik bu şekilde sürdürülebilir ve *topik*[*] kavramına verilen özel bir dikkat ile (orijinal bir yeniden okuma ile) özgün bir duruma kavuşturulabilir. Marx'ın topiği altyapı üstyapı arasındaki ilişkiyi mimarî olarak ele alırken, Freud'un ikinci topiği de ben ve alt ben adlı makalesinde sunduğu benzer bir incelemede aynen ortaya çıkar. Geleneksel bir okumaya karşı çıkan Althusser, Marx'ın topiğinin, 1859 yılında *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* kitabının önsözünde sunduğu *topiğin*, mekanik yorumunu reddeder.[35] Buna göre üstyapı iki kattan oluşur; birincisi hukukî politik düzen, ikincisi ideolojidir. Bunlar basit bir yapı yansıması değildir (üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin bir araya gelip oluşturduğu maddî üretim alanına altyapı ya da ekonomik *temel* adını verebiliriz); üstyapı, yapıya göre görece bir özekliğe sahiptir. Ancak birincinin ikinciyi belirlemesi "son yargıda[*]" ortaya çıkar. Bu açıdan "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları" adlı makaledeki formüle göre, Marx'ın topiği mekâna dayalı bir "bina benzetmesidir. Bunun açıklamasında "ekonomik alttadır, temeldir. Üstyapı üsttedir." "Ekonomik temelin son yargıda belirleyici olduğunu tasarlamaktadır. "Demek ki, temele etkileyicilik özelliği vererek, son yargıda ünlü deyimini kullanır, ekonomik temelde olup bitenlerin (üstyapı) katlarında, etkinliğini orda olup bitenlerde de yansıttığını gösterir".[36] Topik canlandırma (sunum) hiçbir zaman yapıdan üstyapıya doğru, ikincisini birincisine indirgeyen tek yanlı ve mekanik bir nedenselliğin var olduğu anlamına gelmez.

Üstyapının görece özerkliğinin orijinal kavranışı, Althusser'in

[34] L. Althusser, "Freud ve Lacan", içinde *Konumlar*, s. 15-20.
[*] Yunancada yer anlamına gelen bu söz 19. yüzyılın sonundan itibaren mekândaki bozulmaların ortadan kaldıramadığı yapıları inceleyen topoloji adlı bir bilime yol açmıştır. Freud'un topiği derken onun bilinçdışını bölümlere ayırıp, yerlerini belirlemesi kastediliyor. –*ç.n.*

[35] K. Marx *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkıya Önsöz*, 1859, Paris, Ed. Sociales, 1957, s. 4-5.
[*] Fransızcada son çözümleme deyiminde kimi zaman çözümleme yerine *Instance* yani *üsteleme* de denilebiliyor. Burada da yazar bu deyimi kullanmış, üsteleme Türkçede bu anlamda yerleşmediğinden, daha önce bu kavram için önerilen "*kerte*" de pek uymadığından, yine çözümleme diyoruz. Burada *topik* yani *yer*, alan söz konusu olduğundan yazar üstelemeyi kullanmış. *Instance* kimi zaman *mevki*, *yerleşilen alan* anlamlarına da gelir. İlerleyen bölümlerde o anlam da karşımıza çıkacak.–*ç.n.*
[36] L. Althusser, *İ ve AİE* konumlar s. 75. [İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları sözünün Fransızcada baş harflerinin kısaltılmış şekli –*ç.n*]

çok nedenlilik [*surdétermination*] kavramında da geçerlidir ve göreceğimiz gibi ideoloji anlayışını ve bu ideolojinin "tarih dışılığını" temellendirir. Lacan'a gelince, o da Freud'un ikinci topiğinden ve "zevk ilkesinin ötesinden" başlayarak, Freud'un yazılarını inceleyip, bunlardan yararlanarak psikanalizin bir *benlik* teorisine indirgenmesini kesinlikle reddetmektedir. Burada şunun da üzerinde duralım. Gerek Lacan'da gerek Althusser'de bilimsel bir paradigma olarak topik, yani değişik yerlerde gerçekleşen bir gerçekliğin mekân düzeyinde canlandırılması, söz konusu olan psişik aygıt olsun toplumsal formasyonlar olsun, önemli buluşları sağlayan ve basit yoruma yer vermeyen bir özelliğe sahiptir. Söz gelişi Lacan'a göre, 1923 yılının "benlik- topiği" fetiş halinde ele alınmamalıdır. Eğer böyle olursa, *benlik* merkezî bir mevkiye gelir, psişik aygıtın merkezine yerleşir. Tam tersine, Lacan'ın "Freud'un Şeyi" adlı makalesinde şunu okuyabiliriz, Freud'un "Benlik topiğini ortaya koyduğu ândaki niyeti, kendisinin her şeyden önce keşfettiği bilinçdışı ile bilinçli benlik alanını birbirlerinden, bilinçdışı karşılaşmalarından bile ayırmaktır; birincisinin ikincisine göre tersine konumunu göstererek söz içerisinde kendi anlamlarının ortaya çıkışına bile direndiğinin ortaya çıkarılmasını sağlar Freud." [37]

Her ne kadar epistemolojik kopma kavramı Althusser'e özgü ise de, Lacan'ın Freud'a dönüşü de, Marx'a dönüş için bir model rolü oynamaktadır, çünkü "herhangi birisine dönüş" kavramı bile *ödünç alınan kavramları zaten elde bulundurulan kavramlara* dönüştürmektedir. Althusser, bu ayrımı Kant'tan alarak bir bilimin diğer bilimlerden ödünç aldığı ve organik olarak ürettiği kavramlar arasındaki fark için kullanmaktadır. Althusser'in 1963–64 yıllarında öğretmen okulu seminerleri çerçevesinde verdiği bir iki konferansın birincisinden bu sonuç çıkmaktadır. Althusser bunu, uygarlığın Freud'un buluşuna karşı gelmesindeki ideolojik direnmenin çağdaş şekli diye açıklamaktadır. Ona göre bu durumun kaynağı: Freud'un metinlerinde kullandığı kavramlarla, bu kavramların düşünme yükümlüğünü ifade eden içerikleri arasında bir uyuşmazlığın söz konusu olmasıdır. Başka türlü söyleyecek olursak psikanalizin getirdiği radikal teorik yenilikle, bu kavramların Freud'da ortaya çıkışı ve kullanılışı arasında, sonuncuların başka disiplinlerden ödünç alınması nedeniyle büyük bir kopukluk söz konusudur. Bunların birçoğu "şöyle ya da böyle Darwin kökenli biyolojik teoriler", "fizikte kullanılan enerji teorisi" ve "ekonomi teori"sine dair kavramlardır. Böylece başka alanlardan ödünç alınan kavramların elde bulunan kavramlara dönüşmesini anlayabiliriz. Althusser'in altını çizdiği gibi böyle teorik bir değişiklik "Lacan'ın ortaya çıkışı ile sağlanmıştır".[38] Bu açıdan Lacan, en azından biçimsel olarak psikanalize özgü bir bilimselliğin kurulması için gereken ithal kavramların elde bulundurulan kavramlara dönüştürülmesi olayının bulucusu olarak ortaya çıkmaktadır. Althusser bu sonucu, kendi Marx okuyuşuna, yeni bir bilimin, tarihin ve toplumsal formasyonun epistemolojik kırılmalarını açıklamak için aktaracaktır.

Ancak, Freud'a dönüşle Marx'a dönüş arasındaki benzerliğin rolü, sadece yöntem açısından yani ithal kavramların elde bulunan kavramlara "teorik dönüştürülmesi"ndeki planda değildir. Bu ben-

[37] J. Lacan, "Freud'un Şeyi ya da Psikanalizde Freud'a Dönüşün Anlamı" [1956], *Yazılar*, s. 433.

[38] L. Althusser, *Psikanaliz ve İnsan Bilimleri* birinci konferans s. 24–26. başka alanlardan ithal edilen kavramların elde bulunan kavramlara dönüşmesi konusunda ve bir bilimin oluşumu açısından psikanaliz teorisinin oluşumunu anlamak için bkz. Freud ve Lacan, içinde *Konumlar*, s. 13–15.

zerlik aynı zamanda psikanaliz ve Marksçılık arasındaki teorik nesneler benzeşmesiyle ve Althusser'in Marx'ın yapıtında okuduğu temel kavramlarla da ilgilidir. Althusser felsefesinin temel kategorileri de buna tanıklık eder: Bu kategoriler Marxçı teorik özelliğin gündeme getirilmesi için tarih ve felsefe teorisinin ikili görünümü için de gereklidir ve psikanalizin temel düzeninden ödünç alınmışlardır.

***Çok Nedenlilik* [*üstbelirleme*]** – Althusser'in Marx'ı yeniden okumasındaki en orijinal kavramlardan biri de çok nedenlilik kavramıdır; her şeyden önce Hegelci diyalektik ile Marx'a özgü diyalektik arasındaki bir ayrılığın belirlenmesinde önemlidir. Çelişki, Marx'a özgü diyalektikte tarihsel sürecin motoru olarak alınır. Çok nedenlilik [*üstbelirleme*] kavramı *Marx İçin*'in III. Bölüm'ünde gündeme gelir, bu bölümün adı "çelişki ve çok nedenlilik [üstbelirleme]dir". Marx, *Kapital*'in ikinci baskısının son sözündeki formülün kesin eleştirisini içeren bu metinde şöyle der: "Hegel'de diyalektiğin kafası aşağıdaydı, onun mistik bataklığından akılcı çekirdeği çıkarıp tamamı ile tersine çevirmek gerekmektedir". Althusser'e göre, böyle bir tersine çevirme, harfi harfine değil, bir benzetme olarak ele alınmalıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, Marx'ın söylediği "tersine döndürme" gerçek bir tersine döndürme değildir. Çünkü Marx, Hegelci diyalektikte geçerli olan teorik problemleri olumsuzluk tarzında bile olsa yeniden kullanmamaktadır. Hegel'den Marx'a söz konusu olan idealizmden materyalizme iki kutup arasında gidip gelme değildir, hattâ bir yanda Hegel'in sadece düşünceye, öte yandan da Marx'ın sadece ekonomik alandaki özelliklere ya da maddî üretime aşırı önem verdiğini bile söyleyemeyiz; söz konusu olan kavramsal sistemlerin daha radikal

değişimidir. Bu değişme *Kapital*'de gerçekleşen ve *Marx İçin*'de teoriye dönüşen epistemolojik kopmadır. Hegelci çelişki kavramı, Marksizm de sadece aşılmış olarak kalmaz, aynı zamanda ortadan da kalkmıştır. Çünkü Marx, onu temellendiren kavramlardan kopmuştur. Bu kavramları ortaya koyan kavramlar, yani bütünlük, *kökendeki sade birlik*, olumsuzlanmanın olumsuzlanması ya da yabancılaşma artık söz konusu değildir.

Hegelci açıklaması içerisinde, diyalektik demektedir Althusser, *basit bir çelişki* ilkesine dayanmaktadır. *Kökende verimli olan bir bütünlüğün* içerisinde işlev gören bu ilke, kendisini "biricik bir içilkede" yansıtır. Söz gelişi Hegel'in verdiği ilkeyi izleyecek olursak, bu diyalektiğin kategorilerini tarihin oluşumunu anlamak için uygulayan Hegel'e göre, bütün Roma uygarlığı ve tarihi, temel basit bir ilkede yansımaktadır, bu ilke "*soyut hukukî kişilik*" ilkesidir. Bu ilkenin kendisi de "Stoacı bilincin" canlandırdığı ilk çelişkiye gönderme yapmaktadır. Diyalektiğin böyle bir *basit* çelişki ilkesinin canlandırılmasına dayanması, aslında spekülatif ve idealist bir felsefeye bağlıdır. Çünkü "*Hegelci çelişkinin basitliği bir halkın içilkesinin basitliğinin yansımasından başka bir şey değildir. Bu onun maddî bir gerçekliği değil, en soyut ideolojisidir.*"[39] Demek ki Hegelci tarih anlayışı öyle bir "tarih felsefesi" çerçevesine dâhildir ki, buradaki Amaç kavramı, tarihsel oluşuma özgü süreksizlikleri ve aniden ortaya çıkışları düşünememekte, başlangıçta önceden verilen hep aynı kalan ve bir amaca yönelik bir oluşumu açıklayabilmektedir.[40] Son yargıda Hegel'in diyalektik yöntemi onun spekülatif felsefesinden ayırt edilemez: bütünlüğün homojen bir bütünlük olarak ele alınmasına bağlıdır, temel olarak ayrılma ilkesi, bütünlüğün içerisinde ayrıca bir birlik olarak kalır, öyle ki ha-

---

[39] L. Althusser, *Marx İçin*, III, s. 102.
[40] *A.g.e.*, s. 101-103.

reketin ve tarihsel oluşumun merkez kategorileri tarafından ve hattâ "çemberler çemberi" tarafından yönetilmektedir. Demek ki gerek bu yönteme gerek bu felsefeye karşı çıkan Althusser'e göre, Marxçı görüş, "önceden verili ve sadece belirleyici yapılı bir bütünlüğü eleştirir, her belirli toplumdaki karakteristik biçim çok daha karışıktır"; bu görüşte her türlü toplumsal formasyonda değişik mevkiler vardır. Ve burada bir altyapı ve üstyapı bulunur, birincisi son yargıda ikincisine *egemendir*. Böylece çok nedenlilik [üstbelirleme] kavramında var olan çelişki ilkesinin çok daha karmaşık doğası belirlenir. Gerçekten de Marx'ın teorisinde diye açıklar Althusser, "çelişki" (temel ve egemen çelişki) "... tüm toplumsal gövdenin yapısından ayrı düşünülemez, yani bu toplumsal gövdenin içerisinde, kendi formel varoluş koşulları ve yönettiği örneklerle iç içe bulunur [...] öyleyse çelişki de bunlar tarafından derinden etkilenir; tek ve aynı harekette hem belirleyici olur, hem de belirlenir, hareketlendirdiği toplumsal formasyonun *çeşitli* düzeyleri ve *çeşitli* örnekleri tarafından belirlenir: Biz buna *başlangıçtaki çok nedenlilik* [*üst-belirlenme*] diyebiliriz."[41] Böylece Hegelci felsefede bulunan biricik ve homojen bir içilkenin kendini dışa vuruştaki bütünlüğü ve birliği yerine birbirinden farklı yapıların özellikleri ve *son yargıda* birbirlerini etkilerkenki çoğullukları belirtilir, bunlar birbirleri ile karşılıklı belirleme ilişkileri ile bağlıdır, fakat bu ilişkiler ne sabittir, ne de tek yanlıdır.

Genel olarak özgün *çok nedenlilik [üstbelirleme]* kavramı, Althusserci sürümünde olduğu kadar Marksizme uygulanışında da, her şeyden önce toplumsal formasyonların ve tarihin maddeci bir teorisinin ortaya çıkmasını sağlar. Gösterdiğimiz gibi çok nedenlilik [üstbelirleme] teorisi basit değil, karmaşık bir çelişki teorisidir,

[41] *A.g.e.*, s. 99-100.

homojen olmayan birbirlerinin içine girmiş çelişki ya da çelişkiler ilkesiyle işleyen *çoğul yargılar* teorisidir bu. Böylece Marksizmin spekülatif olmayan boyutu belirir, çelişkiyi çok nedenliliğe bağlarken onu aynı zamanda heterojen olana, çoğula ve süreksizliğe götürür. Diyalektik sürece *başlangıç noktası* olarak yapılandırılmış ve egemen bir takım ilkeler doğrultusunda eklemlenmiş karmaşık bir bütünün konulması ve bu karmaşık yapının oldum olası var olduğunun kabul edilmesi, Hegelci bütünlüğün merkezleştirilmiş ve basit yapısı karşısında, diyalektiğin "*yapısal*" denilebilecek bir anlayışını içermektedir. Basit tözsel birliği olan kaynak anlayışının ortadan kaldırılması, bunun yerine bir takım çoğul karşılaşma ve özgülleşme oyunlarının oynadığı açıklayıcı rol, Althusser'in teleolojik ve kaynak kavramlara eklemlenen bir anlayış karşısında Marx okumasından hareketle savunduğu yapısalcı anlayışını belirler. Yapı kavramı üzerine temellenen böyle bir diyalektik anlayış, *tarihsel zamanın* süreklilik içermeyen ve çizgisel olmayan bir tanımını da içerir; Althusser zamanı, özü var olduğu ölçüde bütünlüğün kendi üzerine dönüşümü olarak anlayan Hegel'e karşı, *Kapital'i Okumak*'ta bu yeni anlayışı geliştirir. Gerçekten de tarihe özgü zamanın bu iki değişik anlayışı karşısındaki karşıtlık, bütünün ya da bütünlüğün iki ayrı tanımı arasındaki çatışmadan açıkça çıkarılır, ayrıca bu bütünlerin en önemlisi de *toplumsal bütünlük*tür. Böylece birincisi Marksçı tanım, ikincisi Leibnizci-Hegelci tanım olmak üzere iki ayrı bütünlük tanımı verilebilir.[42]

Ancak, Althusserci *çok nedenlilik* [*üstbelirleme*] teorisinin tek amacı Hegelci diyalektiği ve idealist tipteki "tarih felsefesini" çürütmek değildir. Onun hedefi aynı zamanda *mekanist canlandırmayı* reddederek, kökünde yine Hegelci olan tek tipteki bir çeliş-

[42] L. Althusser. "Kapitalin Nesnesi", *Kapitali Okumak* içinde, 4 s. 272, 309 (en çokta s. 280-281).

kiyi, Sermaye ile Emek arasındaki çelişkiyi tek yanlı bir şekilde üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çelişki olarak açıklayan bakış açısını da çürütmektir. Toplumsal bütünün yapısını oluşturan birbirinden ayrı mevkilerin *görece özerkliği*, nasıl biraz önceki metinde açıklanmışsa, aynı şekilde üst üste binen belirlemelerin *çok nedenliliği [surdetermitaion]* de bir yandan özel olarak duruma ve konjonktüre bağlı çelişkilerin varlığını içerir, ama öte yandan da politik çatışmanın sivil ve hukukî kurumların ve ideolojilerin yani *üstyapının* da özerkliğini gösterir. "En zayıf halka" adı verilen Leninci teorinin de ortaya koyduğu gibi bu örnek Rusya'da 1917'de ortaya çıkan devrimi açıklamak için *Marx İçin*'de uzun uzun geliştirilerek *çok nedenlilik* teorisine giriş yapılır.[43]

Gerçekten de zayıf halka teorisi "temel sınıf çelişkisinin *yoğun çok nedenliliğine*", yani genel olarak Sermaye ile Emek arasındaki çelişkiye tanıklık eder.[44] Bu sadece Rus "istisnası" için değil, ama aynı zamanda genel epistemolojik işlev için de geçerlidir, dolayısıyla bu örnekteki istisna, kural değerini alır. Mademki Hegelci basit ve homojen çelişki, Marx'ın merkezi olmayan karmaşık ve eklemlendirilmiş toplumsal bütünlük anlayışı ile çürütülmüştür, bu durumda Sermaye ve Emek arasındaki "'hoş' çelişki" basit bir çelişki olması nedeniyle soyut olarak görülür ve her ne kadar anlık politikada ya da yığınların seferber edilmesinde geçerli olsa da tutarlı bir kavramsal hakikatten yoksun olması ve basitliği nedeniyle Marxçı teoride geçersiz kalır. Eğer böyle bir çelişkinin kaynakta bulunduğuna inanılırsa, Marx'ın teorisi, *Marx İçin* yazarının gösterdiği *epistemolojik kopmayı* beceremeyerek Hegelciliğe geri dönmek zorunda kalır.

Marx'ın çelişki ile *çok nedenlilik* arasında koyduğu temel eşitlik, *ekonomicilere* özgü bir tarih anlayışı sürecinin basit belirlenmesini, tarihsel süreçlerin temelden açıklanmasını üstyapının altyapıya indirgenmesi olarak görmeyi, buna bağlı çelişkilerin ille de altyapıda bulunan temel bir belirlenmeye ait gibi gösterilmesini geçersiz kılar; Althusser'in karşı geldiği öz ve "fenomen" arasındaki temel çift ise, bazı Marxçı geleneklerde hâlâ Hegel kategorilerinin bir kalıntısı olarak bulunur. Eğer Marxçı diyalektikte her türlü çelişki "*çok nedenli* bir çelişki" ise, eğer *çok nedenlilik* çelişkinin zorunlu bir kendini koyuş tarzıysa, o zaman üstyapının, konjonktürün ve içinde bulunulan durumların kendilerine özgü etkinlikleri de, tarihsel zorunluluk içerisinde bir amaçmış gibi ekonomik bir anlayış ile açıklanamaz. Böylece Althusser'e göre Marksçılığın temel düşüncesi şudur: "*Emek Sermaye çelişkisi hiçbir zaman basit değildir, her zaman ortaya çıktığı somut tarihsel durumlara ve biçimlere göre özellik gösterir* (devlet, egemen ideoloji, din, politik organize hareketler, vs.) gibi üstyapı biçimleri tarafından özgün bir duruma getirilen bu çelişki, özelliğini içsel ve dışsal tarihsel duruma göre kazanır. [...]" [45] Althusser'in Marx'ın yapıtında altını çizerek ayırdığı *çok nedenlilik* teorisi, üstyapının son yargıda yapı tarafından belirlenmesinin mekanist ve tek yanlı yorumunu engeller. Tam tersine Althusser, Marx okuyuşunda ekonomizmin karşısına "her türlü toplumsal formasyonun özünü oluşturan yapı ve üstyapı karmaşası içerisinde de "*belirleyici mevkilerin*" ilişkisinin yeni bir kavrayışını" önermiştir. Bu kavrayış "*bir yandan üretim tarzının (ekonominin) son yargıda belirlenmesinin*; öte yandan *üstyapıların ve onların kendilerine özgü etkinliğinin görece özerkliliğini*" ortaya koyar.[46]

Althusser'in bu okuyuşunun Marksçılık içerisinde orijinalliği-

---

[43] *Marx İçin*, III, s. 92-95.
[44] *A.g.e.*, III, s. 103.

[45] *A.g.e.*, III, s. 104.
[46] *A.g.e.*, III s. 111.

nin altını bir kere daha çizelim, sadece "*son yargıda*" belirlemelerinde bir okuma sunan bu tutum, her şeyi bir zorunluluk olarak gören mekanist ve ekonomist yorumların çıkmazlarını göstermiştir. Bu çıkmazlar, Marxçı geleneğin kendisi içerisinde, işçi hareketinin önemli akımlarını da belirlemiş ve her şeyden önce de sürekli olarak reformlar tarafından belirlenen Alman sosyal-demokrasisinin iç yüzünü göstermiştir; aynı zamanda da bu okuma, başka akımlarda bulunan tarihselciliği ve hümanizmi reddeder. Söz gelişi Spartaküstlerin, Rosa Luxemburg'un devrimci politikasındaki iradeciliğinin de özelliği budur. Böylece sadece teorik açıdan ele alırsak, Althusser'in tezi, "üstyapının sadece bir yapı olayı olmadığını" ama "aynı zamanda yapının varoluş koşulu olduğunu" [47] gösteren, *üstyapının kendisine özgü etkinliği* tezini savunmakla sonuçlanır. Bu tez tamamen Althusser'e özgü bir *ideoloji* teorisini ve bunun zorunluluğunu temellendirerek, klasik Marxçı anlayışlardaki yankı ya da yansıma anlayışlarına karşı gelir.

Althusser'in çok nedenlilik teorisinin üçüncü temel özelliği, savunduğu miras açısından önemlidir: Bu miras, *dilbilim* ve *psikanaliz* mirasının birbirleriyle örtüştükleri bir yerde ve Lacancı teorinin sonuçlandırdığı bir oluşum noktasındadır.

Althusser'in seçmiş olduğu bu *çok nedenlilik* terimi kendisinin söylediği gibi "başka disiplinlerden ödünç alınmıştır."[48] Althusser, sadece Marxçı çelişkinin Hegelci çelişkiye indirgenemeyeceğinin altını çizmeyi hedeflemekle kalmamaktadır. Aynı zamanda Marxçı diyalektiğin biricikliğinin yani bu diyalektiğin iki teze yer vermesinin önemine de değinmektedir. Bunlardan birincisi üstyapının kendine özgü etkinliği olması ve öteki de nedenin (ekonomi tarafından) *son yargıda* belirlenmesidir. Görünüşte uzlaşmaz gibi görünen bu iki tezin derinlemesine bir tutarlılıkları vardır. Bu tutarlılık, üst üste binen belirlemelerin *çok nedenliliği* kavramını ortaya çıkarır, çünkü bu kavram, diyalektiğin yapısal teorisi adı verilen bir ilkeyle yönetilmektedir. Böyle bir teorinin anlamı şudur: Bütünlüğün yapısının *merkezi yoktur*, bu karmaşık bütünlük değişik belirleyicilere sahiptir, özel olarak *çok nedenlilik* ile belirlenen her özel çelişki ise, aslında kendi durumunu, eklemlenmiş karmaşık bütünlüğün içerisindeki (başka türlü söyleyecek olursak) "varoluş koşullarını yansıtmaktadır." Zorunlu olarak çok nedenlilik ile açıklanan her türlü çelişkinin içerisinde, onun kendi özgünlüğü ele alınırsa, bu çelişkinin "varoluş koşulları", yani son yargıda yapı tarafından belirlenen toplumsal bütünlüğe özgü "egemen ilkeli yapı"sı yansır. *Marx İçin*'de şunu okuruz "*Çelişkinin varoluş koşullarının kendi içerisinde yansıması, her çelişkinin içerisindeki karmaşık bütünlüğün birliğini oluşturan bir öğenin öbürünü altına almasına dayalı eklemli yapının yansıması*, işte Marxçı diyalektiğin en derin özelliği bundan ibarettir, ben bir zamanlar "*çok nedenlilik*" kavramı ile işte bu özelliği kavramaya çalışmıştım." Yazar bu metnin yanında bulunan bir notta, bu kavramın Marxçı teori alanına ithal edilmesinden önceki kaynağını açıkça belirtir: "Bu kavramı ben kendim uydurmadım diye yazar Althusser, zaten var olan iki disiplinden ödünç aldım, bunlar dilbilim ve psikanalizdir. Bu bilimlerde bu kavramın nesnel bir diyalektik bağlam içerisinde ve en çokta psikanalizde, buradaki içeriğe benzer bir özelliği olduğu için bu ödünç alma keyfi değildir. [...] bu benzerlik zaten psikanalize özgü gerçekliliğe de geri dönerek bir ulaşımı sağlayabilir." [49]

Dilbilime ve psikanalize özgü köken, çok nedenliliğin karşılık geldiği özel mekanizmaların anlatılıp açıklanmasıyla yeniden benimsenir. Gerçekten de Althusser'e göre, çok nedenli–çelişkinin

[47] *A.g.e.*, VI, 5, s. 211.
[48] *A.g.e.*, III, s. 100.

[49] *A.g.e.*, VI, 5, 212-215. n. 48, s. 212.

Marxçı ele alınışı, toplumsal yapıya içkin diyalektik oyundaki zıtların kaynaşmasını açıklayabilir. Bu diyalektik süreci tanımlamak için de *yer değiştirme ve yoğunlaşma* kategorileri gündeme getirilmelidir. Böylece zıtların birliği ilkesi şöyle anlaşılabilir "1- belirli koşullarda bir zıttın diğerinin yerine geçmesi, böylece çelişkilerle onların görünümü arasındaki rollerin değişmesi (bu yerine koyma olayına *yer değiştirme* adını vereceğiz) 2- gerçek bir birlik içerisinde zıtların "aynılığı" (bu "kaynaşma" olayına *yoğunlaşma* adını vereceğiz").[50]

Alta üste geçişler, diyalektik süreç çalışmasında yer değiştirir ve çelişkiler yoğunlaşır, Freudcu anlamda *"düş çalışmasına"* benzer bir durum belirir. Gerçekten de Althusser'in ele alıp işlemesinden çok önce, her türlü belirleme çabasının tek yanlı değil, çoğul (bir) teorisine başvuran Freud, bilinçdışının oluşumlarını genel çok nedenlilik teorisi içerisinde, düşe dair düşünceleri görünür bir içeriğe dönüştüren içkin mekanizmaları değerlendirmek amacıyla, *yer değiştirme ve yoğunlaştırma* kavramlarını kullanmıştır. Bilinçdışının oluşumları, sözgelişi histerik belirtiler, bir tek değil çoğul bir anlam ağına bağlıdır; kaldı ki Freud'un bu tür belirtilerin ortaya çıkışında ilke olarak *psişik bir çatışmanın* varlığını görmesinden de bu sonuç çıkar. Bu çatışma iki ayrı psişik sistemin, biri bilinçdışı sisteminin öteki de bilinç öncesi sistemin biri birlerine zıt iki arzusu arasında oynar.[51]

Çok nedenlilik kavramına düşler de özel olarak bağlıdır, 1900'lerde bilinçdışını ilk kez genel bir varsayım olarak öneren Freud, psişik aygıtın farklı mevkilerinin "topik" olarak bir mekânda canlandırılışını da kapsam içine alıyordu. *Düşlerin yorumu*'nun 6. bölümünde düşün "görünür içeriği" yani hemen anlaşılabilen

[50] *A.g.e.*, VI., 5, s. 216-217.

[51] S. Freud, *Düşlerin Yorumu[die Traumdeutung]*, Paris, PUF, 1967, 7. bölüm, III, s 484.

ama hiyeroglif biçimdeki yanıyla "düşün düşüncelerini yani görünür içeriğin gizlediği asıl düşünceleri birbirlerinden ayırır. "Aynı olayın iki ayrı dilde dile getirilmesi"ne benzeyen bu ayrım, bir *çeviri* çabası gerektirir, bunun sonucunda görünür içeriğin hiyeroglif işaretleri "düş düşüncelerinin diline" aktarılır. Oysa Freud'a göre "Düşün görünüşte çok nedenli olan içeriğindeki öğelerinden her biri, düş düşüncelerinde birçok kereler yeniden canlandırılır".[52] Bu çok nedenlilik, düşün içeriğinde içkin olan çoğulculuğa, düşü oluşturan "yoğunlaştırma çalışmasına" bir de "yer değiştirme çalışmasının" etkisinin eklenmesidir, bunlar aracılığıyla düş sanki *merkezinden ayrılmış* gibidir. Eğer Freud'un söylediği gibi gerçekten de "adlara ve sözcüklere gelince özellikle duyarlı"[53] olan yoğunlaştırma süreci, düşün görünüşteki sadeliğiyle arkasındaki birçok gizli düşünce arasında, tam da onları değiştirmesi nedeniyle bir dengesizlik oluşturur, yer değiştirmeye gelince o da *merkezden uzaklaştırır.* Düşün görünür içerikteki merkezi, düş düşüncelerin merkeziyle aynı değildir, bunun özü içerikte ortaya bile konulmamıştır. "Düşün oluşumu sırasında yoğun bir ilgiyle yüklü olan öğeler, çok az değerlilermiş gibi tersine çok önemsiz olanlar da esasmış gibi görünebilirler".[54] Demek ki, düşün kaynaklandığı bilinçdışı arzuyu düş düşüncelerinin "psişizm içindeki savunmasından ileri gelen sansürün" etkisiyle tanınmaz hale getiren *yoğunlaşma* ve *yer değiştirme* ayrıca ek olarak, düş düşüncelerinin saptırıldığı iki süreçtir; psişik yoğunlukların aktarılarak yer değiştirmelerini sağlayan bu iki özellik "özünde düşlerimizin biçimini borçlu olduğumuz iki büyük işlemdir".[55]

Düşün dilbilim modelindeki gibi değişik dillerde yazılmış bir

[52] *A.g.e.*, Bölüm 6, s. 241-246.

[53] *A.g.e.*, 6. bölüm, I, s 257.

[54] *A.g.e.*, 6. bölüm, II, s 264.

[55] *A.g.e.*, 6. bölüm, II, s 265-266.

metne benzetilmesi, Freud'un kendi yapıtında da önemli epistemolojik bir rol oynamaktadır. Freud'un yoğunlaşma ve yer değiştirme olarak bu iki kategorisi, 20. yüzyılın birtakım dilbilimcileri tarafından, özellikle de Roman Jakobson tarafından yeniden ele alınmıştır. Jakobson *genel dilbilim denemeleri*'nde bu iki psişik süreci, dilbilimde anlam oluşturmayı sağlayan iki temel mekanizmaya, benzetme ve bütün yerine kısmı kullanmaya dayanan metonimiye benzetir.[56*] "Oysa biz Lacan'ın, Freud'un kuramını yeniden okurken güçlü bir biçimde hem yapısalcı akımdan, hem de şaşılacak bir biçimde Claude Lévi-Strauss'un, epistemolojik modelini açıkça dilbilimde bulan yapısal antropoloji kuramından etkilendiğini biliyoruz. Ferdinand de Saussure'nin çalışmalarından yola çıkan ve dil etkinliklerinde *bilinçdışı yapıların* varlığını ileri süren bu "toplumsal bilim", "en büyük ilerlemeleri gerçekleştirdi".[57] Ve Lacan'ı hiç vakit geçirmeden, ünlü aksiyomu için esinledi: "Bilinçdışı, bir dil gibi yapılanmıştır". [58] Böyle bir ilke Freud'un kendi metinlerine dayanır. Bunların arasında, özellikle *Kelime Oyunları ve Bilinçdışıyla İlişkisi olduğu kadar, Düşlerin Yorumu*'nun 6. bölümü de vardır. Bu metinde düş "Resimli Bilmeceye" benzetilmiş ve düş içeriğinin hiyeroglifleri de "görüntüler" olarak değil de, "kabul edilmiş anlamlarına göre" okunulması gereken "işaretler" olarak ele alınmıştır.[59]

Bu açıdan psikanalizle dilbilim arasında kesin bir yaklaşma söz konusudur; kaldı ki Lacan'ın psikanaliz ve psikoloji anlayışını dilbilim temellendirir. Bu genel çerçeve içerisinde Lacan, Freudcu kategoriler olan yoğunlaşma ve yer değiştirmeyle dilbilim kategorileri arasında varsayılan benzeşmeyi de üstlenir. Gerçekten de *Yazılar*'ın yazarına göre bilinçdışına götüren "kral yolu"nu oluşturan Freudcu düş teorisinin yolu, "söylemin harf düzenine", düşe özgü hiyeroglif yazının (herhangi bir gösteriye dayanan işaret sistemine indirgenemeyen) "harfi harfine yapısına" verilen başat önemle yani *tetikleyicinin** ve onun yasalarının önemiyle çizilmiştir. Freud'un düşlerin içeriğiyle düşünceler arasındaki değiş tokuş olarak gündeme getirdiği durum, Saussurcü dilbilim prizmasında "tetiklenmiş anlamın tetikleyicilerin altından kayması" olarak kavranmaktadır. Üstelik Lacan, düşlerin oluşumundaki ilkeye özgü yoğunlaştırma ve yer değiştirmeyi, dilbilime bağlı bu yapısalcı prizma aracılığıyla "tetikleyicinin tetiklenen anlam üzerindeki iki geliş tarzı" olarak anlayarak onları açıkça metafor ve metonimiye (benzetme ve kısmı bütün yerine koyma olarak – ç.n.) ifade etmektedir.[60] "Başkasının söylemi olarak", tetikleyicinin kendi yasalarına bağlı olan Freudcu bilinçdışı, herhangi bir "ilkel olana' ya da "içgüdüye"ye indirgenemez; onu belirleyen temel yasaları tetikleyicinin tetikleyiciye *yakınlığından çıkarak* öznenin *arzusunu* tanımlayan kısmı bütünün yerine koyması, ayrıca da temel yasası tetikle-

[56] Bu noktada bkzJ. Laplanche ve J. B. Pontalis'in *Psikanaliz Sözlüğü, "Yerdeğiştirme" makalesi* (1967),Paris,P.U.F, 2002, s 117-120.Aynı zamanda bkz Roman Jakobson, *Genel Dilbilim Dersleri,* Paris, Ed de Minuit, 1963, bölüm 2, s. 65 -66

* Arap hitabet sanatında istiare ve mecaz-ı mürsel, öztürkçede eğretileme ve ad değiştirmece adı verilen bu iki söz sanatının birincisi genel olarak benzetmeye dayandığı için benzetme diyor, ikincisinin de tanımını vererek birçok dilde Yunancası kullanıldığı için Yunancasını veriyoruz. Metafor ve metonominin eski söz sanatlarındaki yüzlerce kavramın indirgenmiş biçimleri olduğu için Jakobson'un eleştirildiğini ekleyelim. *–ç.n.*

[57] Bkz. Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji,* [1958] özellikle II. Bölüm, Paris, Pocket "Agora", s 43.

[58] J. Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı, XII,, XI. Seminer,1964), Paris, Le Seuil, "Points", 1990,* s.167. Şurasını da belirtelim ki, Lacan'ın orijinal bakış açısından, psikanalizin *bilim* olarak, bilinçdışının bilimi olarak oluşması için bu ilke mutlaka gereklidir (*a.g.e.*, XVI, s 227).

[59] S. Freud, *Düşlerin Yorumu,* 6. bölüm, s. 241–242.

[60] J. Lacan, " Bilinçdışında harfin üstelemesi ya da Freud'dan bu yana akıl" (1957) *Yazılar,* s. 509–511.

yicinin birinin diğerinin yerine konulması olan ve öznede *belirtiyi* oluşturan benzetmedir.[61]

Althusser böylece "Freud ve Lacan" adlı makalesinde, Freud'un teorisinin nesnesini yapısalcı bir dilbilim prizmasından geçirerek anlaşılır kılmayı sağlayan Lacan'ın belirlediği *yer değiştirme ve yoğunlaşma* kategorilerini yeniden ele alarak konunun özel epistemolojik öneminin altını çizer. Freudcu bilinçdışı kavramının gelişmesindeki asıl rolün "tetikleyicinin oluşturucu özelliği" olduğunun Lacan (böylece birçok kişinin uzun süre bilmezlikten geldiği) tarafından saptandığını ortaya çıkarmış olur. Kaldı ki sadece benliğin savunma mekanizmalarının incelenmesine dayanan kurumsallaşmış bir psikanalizin sapmalarına ya da "bireysel gelişmenin sözde organik evreleri" teorisine karşı gelişini bu perspektife oturtan Lacan, üst üste belirlemelerin çok nedenlilik oluşturduğuna da açıkça ilk olarak orada gönderme yapmıştır. Bu teorik savaş bağlamında, *Düşlerin Yorumu*'nda önerilen düş teorisini de Freud'a "geri dönüş" olarak anlamak gerekir. Freud' a özgü kavranışında düş "bir cümle yapısına sahiptir ya da bir resimli bilmecedir, yani daha çok bir yazıdır". Böylece düşün söz sanatlarına başvurduğu gerçeği çıkar ortaya. Bunun işlenmesi "cümle değişmeleri"ne, "anlam yoğunlaşmaları"na dayanan metafor, metonimi, sinekdok (benzetileni ya da benzeyeni olmayan benzetme, parçanın bütün içerilenin içeren yerine konulduğu söz sanatları) gibi söz oyunlarına başvurularak gelişir. Bilinçdışının formasyonlarının genel bir "dilbilim" olarak anlaşılması *belirtinin* de dil gibi belirlenmiş" olduğu tanımına götürür bizi, belirtinin kendisi böylece çok nedenli olur.[62]

---

[61] *A.g.e.*, s.515–528.

[62] J. Lacan," Psikanalizde Dilin ve Sözün Alan ve İşlevi" [1953], *Yazılar*, s. 267–269.

Lacan tarafından hem psikanalize özgü düş teorisinin hem de genel olarak dilbilim teorisinin yeniden incelenmesinin temel gündem maddesini oluşturan çok nedenlilik, Freud'un keşfini – bilimsellik gerektirmesi açısından – ve Freudçu bilinçdışını anlamadan "biyolojik" terimlerle, deneysel psikolojiyle, ya da – en çok da Jung'da olduğu gibi – arketipler psikolojisi olarak yorumlanmasının kabullenemezliğinin altını çizer. Bir kere daha psikanalizde Lacan'ın tutumuyla Althusser'in Marksizm alanındaki bu öğretiyi hem ekonomizmden hem de hümanizmden ayırmayı hedefleyen tutumu arasındaki benzerlik su yüzüne çıkar. Althusser de Freudçu üst üste binen belirlemelerin çok nedenliliği, yer değiştirme ve belirleme çokluğu kavramlarına başvurmaktadır. Bu benzerlik şöyle sürer: Lacan için Freud'un keşfinin tarih içerisinde yanlış anlaşılması, bu keşfin *nesnesinin* kendisiyle "bilimsel olgunluk" arasındaki düzey uyuşmazlığına dayanır, çünkü Freud teorisini sunduğunda henüz gelişmemiş bir dilbilim kuramının formüle edilmesinde ve sonuçlarının ortaya çıkmasında öncü bir rol oynamış, ama bunu söylediği sırada *terimler* daha elde bulunmadığından dile getirememiştir.[63] Roma kongresinin temellendiriciliği açısından Freud'un metinlerine dönüş, Freud'un terminolojisinin tam değişimini değilse de, psikanalizin antropolojik terimlere yakınlaşmasını sağlamıştır. Sözkonusu antropoloji, dilbilimi model alan bilinçdışının kaynağını da oluşturan kombinatuvar (olasılıkların gerçekleşmesi *–ç.n.*) oyununa dayanan yapısal antropolojidir. Lacan'ın Freudçu düş teorisini, ayrıca da yer değiştirme ve yoğunlaşma mekanizmalarını yeniden gündeme getirmesi, psikanalizle psikoloji ara-

---

[62] J. Lacan," Psikanalizde Dilin ve Sözün Alan ve İşlevi" [1953], *Yazılar*, s. 267–269.

[63] J. Lacan, Bilinçdışında harfin üstelemesi ya da Freud'dan bu yana akıl", *Yazılar*, s.512-513.

sında kesin bir ayrımı geliştirmiş, bundan böyle Lacan psikanalize özgü bilinçdışı anlayışını dilbilime ve yapısal antropolojiye yaklaştırarak (kuşkusuz Lévi- Strauss'un çalışmalarının etkisiyle) savunmuştur. Ayrıca psikanalizin, bu türden psikolojiden uzaklaştırılma programı ve insan bilimleriyle yapısalcı yaklaşım açısından ilişkileri, Althusser'i en baştan ilgilendiren özelliklerdir. Ve 1963–64 seminerinde psikanalist teorisine ayırdığı çalışmaların en önemli nedeni bu olmuştur.

Belirtiye dayalı okuma. – Althusser'in öğrencilerinin *Kapital'i Okumak*'da izlediği yorum, Marx'ın eserinin tam felsefeye dayalı okuması için zorunlu hale getirilmiş bir *yöntem* olarak ortaya çıkması *Belirtiye dayalı okuma* adını alır. Demek ki bu okuma, tarihsel maddeciliğin *Kapital* tarafından başlatılan ve Marx'ın alttan alta yeni bir bilim olarak hazırlanan gizli felsefesini ortaya koymak için temel bir araçtır. En genel anlamıyla böyle bir yöntem Marx'ın sistemine dayalı olduğu halde onun terminolojisinde ve açık söylemlerinde saklı bir takım temel kavramların adlandırılmasını ve bulunmasını sağlar. Bu kavramların en birincisi de – bu noktaya yeniden döneceğiz –, "bir yapının öğeleri üzerindeki etkinlik süreci" kavramı, yani çok nedenlilik kavramını da o içeren *yapısalcı nedensellik* kavramıdır.

Marx'ın açıklamadığı, ama onda gizliden gizliye bulunan bu felsefenin okunması sonucu ortaya çıkan ilk önemli özellik şudur: *Marx'ın kendine özgü nesnesini* ve aynı anda bu nesneye ait olan *söylemini* iyiden iyiye ortaya çıkarmak söz konusudur.[64] Demek ki

[64] L. Althusser, "'Kapitalden' Marx' in felsefesine doğru", *Kapitali Okumak*, s. 4-5.

bu perspektif Marx'ın başlattığı epistemolojik kopmanın (Marx, Hegel'le olduğu kadar Feuerbach'la da aynı zaman da Smith ve Ricardo ile de iplerini koparmıştır) incelenmesi ve çözümlenmesine dayandığı kadar, keşfinin bilimsel statüsünü de belirlemektedir. Ancak bu nesnenin ortaya çıkarılması ve onun nesnesiyle olan ilişkisi Marx'ın metnine en çok da *Kapital*'e özel bir dönüşü gerektirir. Ama bu dönüş, söz konusu olan metinde tek yanlı bir anlamın gökten inmişçesine kendisini göstermesine ve saydam özünde kendini hemen bir hakikatin yeri olarak özdeşleştirilen konuşulan ya da yazılan bir söylem efsanesine götürebileceğinden, bu türden bir "masum okuma"dan ibaret olamaz. Althusser bu türden bir dinî okumanın hakikati bir tek özneden çıkan bir okumaya benzeştireceğinden ve onun örtüleri kaldırmaya dayalı teleolojik canlandırma temelli bir inancı körükleyeceğinden dolayı karşı çıkarak, Marx'ın kendisinden Nietzsche'den ve Freud'dan aldığını söylediği bambaşka bir anlayış gelişecektir. Açık bir şekilde "suçluluğunu" benimseyen böyle bir okuma, her türlü söylemi oluşturan bir ikianlamlılığı göz önünde bulundurarak her türlü "demek isteminin" – sözün ve dinlemenin masumiyetinin altında bambaşka bir söylemin, bilinçdışı söylemin belirlenebilir bir derinliğini keşfeder.[65] Bu *bilinçdışı bir söyleme* gönderme, elbette çok önemlidir. Önce Freud'un teorisini yani düşü resimli bir bilmece olarak gören, anlam çözümlemesi, zorunlulukla çok nedenli olan, konusu da *Düşyorum* olan teoriyi işin içine katar. Ama aynı zamanda Lacan tarafından bu teorinin yeniden ele alınışına da yankı yapar, çünkü psikanalize özgü düzende "dilin ve sözün işlevinin" altının çizilmesi, Lacan'ın bilinçdışı kavramında, onun söze dayanması stratejisinde özel bir rol oynar.

[65] *A.g.e.*, s. 6–7.

"Bilinçdışının söylemi" kavramının Marx okuyuşunda yeniden kullanılması, Althusser'in Lacan'a olan borcunu yeniden anlatması için bir fırsat olmuştur. *Kapitali Okumak* kitabının yayınlanması sırasında, 1965'de benimsenen bu borç teorik açıdan şöyle dile getirilmiştir: "Uzun yıllar yalnız başına sürdürdüğü ödün vermez ve külyutmaz teorik gayretiyle Lacan, bugün bizim Freud'u *okumamızı* sarsan bir sonuca ulaşmıştır. Lacan'ın bize kökten bir yenilik olarak sunduklarının kamuya mal olmaya başladığı bir dönemde, herkesin ondan yararlanabileceği ve onu kullanabileceği bir dönemde, bazı yönlerden görülebileceği gibi, kaynaktaki nesnesini aşan, örnek alınması gereken bir okuma dersine borcumuzu kabul etmeliyiz. Bunu *kamuya açık olarak* kabul etmeliyim ki Marx'ın dediği gibi elbisenin altında terzinin çalışması kaynamasın".[66] Hiç kuşkusuz böyle bir borç tanınması çetrefildir, çünkü inkâr aracılığıyla da olsa Lacan'ın düşüncesinin Althusser tarafından ele geçirilip, hakikatinin sadece Freud'u okumakla kalmayıp "kaynak nesnesinin" daha ötesine geçtiğini, *Kapital'i Okumak* yazarının, Marx'ı okurken başvurduğu bir varsayım olduğunu gösterir.

Ne olursa olsun, "belirtiye dayalı okuma" adı altında bu son okuma, kaynağının Freud ve Lacan" olduğunu açıkça belirtir. "Freud ve Lacan" adlı incelemesinde Althusser, psikanaliz alanında dilbilimini gündeme getiren tutumunu övdüğü Lacan'ın bilinçdışının oluşumunda söz kaymalarına, esprilere, belirtilere verdiği önemi savunur: "Bilinçdışı bir söylemin zincirine kaydedilen, alttan alta sessizce, "bastırmayı" görmezlikten gelerek, insan öznesinin söze dayalı söylemini zincir zincir veren Kaydedicilerden"[67] söz açar.

Bu açıdan Althusser'in psikanalize bağlılığının, Marx'ın eserinde de gözlemlenebileceğini farkettiği başka bir kaynağa da bağlanabileceğini anlamak epey vurucu sayılır. Başka türlü söyleyecek olursak, kayda değer bir düşünce yöntemi doğrultusunda ilerleyen Althusser tarzı tutum, Marx'ın metnine, tam da Marx'ın kendisinin başvurduğu, Marx'ın genel olarak *değer* sorununa adadığı bölümlerde, özellikle Smith ve Ricardo'yu, klasik ekonominin teorik metinlerini incelerken başvurduğu tipik okuma tarzını uygulamayı hedefler. Ekonomi metinlerine Marx'ın önerdiği "okuma tarzı", diye açıklar Althusser, dinci bir okuma anlayışından ayrılır, çünkü çift bir okuma önerir: önce harfi harfine bir okuma vardır sonra da birinci söylemin dokusunun sürekliliklerinin durduğu ya da takılmalar olduğu durumlarda, ikinci gizli bir söylemin etkilerini bulan ikinci bir okuma. Bu sonuncu okuma okunmaz (ya da söylenmemiş kalan) olan bir noktaya kadar gider, böylece klasik ekonomicilerin "hatasını" iyiden iyiye ortaya çıkartır. Bu hatalı okuma klasik ekonomicilerin görüyor olduklarını yani *emekgücü değerinin* belirleyici işlevini görmüyor olmalarıdır; Smith ve Ricardo "genel olarak değeri incelerlerken emekgücü değeri yerine uyduruk bir kavram olan emekdeğerini farkına varmadan işlev görür zannederler.[68] Marx'ın gündeme getirdiği bu ikinci okuma, metnin ve söylemin görünürdeki sürekliliğine değil, *eksikliklerine, boş bıraktıklarına, boşluklarına* dikkat eden bir okuma olarak öne çıkar: Anlamsız olmak şöyle dursun, bunlar tıpkı söz kaymaları gibi, anlamın tek yanlılığı efsanesine dayanan bir "ilk" okumanın göremeyeceği, ikinci bir okumanın açığa kavuşturacağı birer yarıktırlar. Althusser bu ikinci okumaya bu yüzden, belirtiye dayalı okuma adını verir. Onu şöyle tanımlar: "Marx'ın ikinci okuması budur işte: Okuduğu metinde ortaya çıkmamış olanı ortaya çıkartıp aynı hamleyle de bunu *başka bir metne*, birinci okumada zorunlu olarak

[66] *A.g.e.*, s. 7, not 1.
[67] L. Althusser, "Freud ve Lacan", s. 23.

[68] L. Althusser, "Kapital'den Marx'ın Felsefesine", s. 11–13.

yok olan bir metne bağladığı için, biz bu okuyuşa belirtiye dayalı okuma deme cesaretini gösteriyoruz. Marx'ın birinci okuyuşu olduğu kadar ikincisi de ortada *iki metnin* var olduğunu ayrıca ikincisinin birinciyi değerlendirebildiğini gösterir. Ancak bu ikinci okumayı birinciden ayırt eden, yeni olanda *ikinci okumanın* birincisinin açık verdiği yerlerde bulunmasıdır. Yine burada (Burada söz konusu olanın yalnız onların çözümlenmeleri olduğuna göre), en azından teorik metinlerde, aynı anda *iki çatılı* bir okumanın olasılığı ve zorunluluğu kendini kabul ettirir."[69]

Marx'tan miras kalan okuma tarzının böyle belirlenmesi, Althusser'in *Kapital*'in kendi metnini de böyle okuduğu düşünülürse, açıkça psikanaliz alanından gelen kategorileri, en başta da bilinçdışının oluşumunu belirleyen belirti ve söz kayması kategorilerini kullandığının kanıtıdır. Ayrıca daha derinlemesine ele alırsak, Marx'ın "yönteminin" anlatıldığı bölümler, Freud'un *Traumdeutung*'da düş çalışmasına içkin mekanizmaların çözümlemesinde kullandıklarına benzemektedir. Hiyeroglif biçimdeki düş içeriğinin, düşteki görünür içeriğin, düşün gizli düşüncelerinin bir *çevirisini* gerektirdiğini, bu yüzden de 'düş düşünceleriyle düş içeriğinin bize aynı olayların iki ayrı dilde dile getirilişi gibi sunulduğu"[70] bir suret olduğunu öne süren iki metnin varlığına dayanan Freud'un görüşüyle bu yorum bağdaşmaz mı?

Althusser *Kapital*'in felsefesinin özelliğini belirlemek için belirtiye dayalı okumanın kullanımı konusunda yaptığı öneride, Marx'ın "sessizliğini" yorumlamaya koyulur. Harfi harfine ele alınan metnin görünürdeki sürekliliğinin altında Marx'ın sessizliği, bu türden "teorik kaymaları" ürettiği için "belirtiye dayalıdır". Bu tür kaymalar Marx'ın düşüncesinin gerektirdiği kavramları belirtir.

[69] *A.g.e.*, s. 22-23.
[70] S. Freud, *Düşlerin Yorumu*, bölüm 6, s. 241.

Ama bunlar onun eserinde açıkça gösterilmediği için yapısal nedensellik kavramı gibi onları biz sonradan gündeme getirerek bir *üretim* modelinde belirleyip, "gerçek nesne" ve "bilgi nesnesi" arasındaki ayrımı böylece belirleyebiliriz; Marx'ın metninin tam olarak kurtulamadığı ve harfi harfine okuduğumuz zaman ampirist bir bilgi teorisine karşı bunu savunabiliriz.[71] Althusser, belirtiye dayalı okumayı sürekli kullanarak, "görülebilir boşlukları" ortaya çıkarmaya ve "söylenen sözler altında, sözsel söylemin altında yatan sessizliğin söylemini bularak onda boşluklar bırakan tutarsızlıkları ortaya çıkaran ve gayretinin sınırlarını gösteren"[72] bu okumanın teorisini yaparak Marx'ın söyleminin harflerinin altında gömülmüş ve gözükmeyen felsefesini ortaya çıkarmaya çalışır. Ayrıca, Marx'a atfedilen bu görüş konusunda böyle bir bilginin ya da teoriye dayanan pratiğin her türlü bilgi öznesi doktrinine karşı olduğunu savunur. "Marx'ın söylemine hiç kuşkusuz ben bir şeyler *ekledim*: yine de başka bir açıdan ele alınırsa onun *sessizliğine* evet demeyerek onun kendi söyleminin doğrultunda *giderek*, ben onun içeriğini yeniden oluşturdum. Bu sessizliği ben başka bir söylemin baskısı altında başka bir söylemin bastırıcı etkisi altında bozulabilir bir söylem olarak aldım ve onun sessizliğinin de konuştuğunu gösterdim: bu söylem ampirist söylemdir. Benim yaptığım sadece *birinci söylemdeki sessizliği konuşturarak ikincisini yok etmek olmuştur*."[73] Böyle bir dinleme tarzı, bastırma kategorisine başvurduğu ölçüde hiç kuşkusuz psikanalize özgü bir yaklaşıma özdeşleştirilebilir. Ama Marx'ın eserinin kabul tarzlarından biri olamaz. Sadece bir yandan Marx'ın bir yandan Freud'un açtığı perspektif-

[71] L. Althusser. "'Kapital'in Nesnesi", içinde *Kapital'i Okumak*, s. 265-271.
[72] *A.g.e.*, s. 266; aynı zamanda, s. 344.
[73] *A.g.e.*, s. 271.

te genel bir benzerlik ya da homolojinin (benzer şeyler söyleme) keşfi ile gündeme gelebilir. Bu benzerlik Freud'un bilinçdışı teorisinde olduğu kadar Marks'ın tarih teorisi düzeninde de, ayrıldıkları ideolojik eski nesnelere indirgenemeyecek olan *yeni nesnelerin* oluşturulmaları ile ortaya çıkan problemlerdeki değişiklikler ve teorik başkalaşmalar arasında işlemekte olan bir benzerliktir.[74]

Freud'un perspektifi ile Marx'ın perspektifi arasında böylece oluşturulan eşitlik şu bakımdan kayda değerdir. *Kapital*'in yazarının Freud'un buluşunu müjdelediği ve açıkça paradoksal olarak böyle bir varsayımın da gündeme getirileceğini gösterir. Bir örnek verecek olursak daha önce sözünü ettiğimiz "iki çatılı" aynı anda okumayla, Althusser'in Marx'ın eserlerinde gördüğünü söylediği ve Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda da "iki metnin" varlığı böylece öne çıkmıştır. Bu varsayım, Althusser'de Marksizm ile psikanaliz arasındaki ilişkiler konusunda önerdiği anlayışta temel bir "çatışmayı", bir iki ters anlayışın bir arada olma durumunu gösterir, aslında bu çatışma onun Lacan'ın eseriyle olan ilişkisinde de bulunabilir. Gerçekten de bir yanda Althusser açık bir şekilde ve haklı olduğunu öne sürerek, kendi perspektifi içerisinde tekrar üzerinde çalıştığı psikanaliz alanının belirleyici kavramlarını, Freud'un eserinden, Lacan'ın onu okuduğu şekilde ödünç alır. Bu açıdan psikanalitik teorinin etkileri tarihsel maddecilik ve her türlü mekanist açıklamaya olduğu kadar Hegelci diyalektiğe göndermeden de na-

[74] Althusser nesnesinin kendi yapısındaki sarsılmalar doğrultunda ondan ayrılıp ideolojik alanından kopan yeni bir bilimin oluşumunun gerektirdiği "teorik başkalaşım" tipini en iyi şekilde göstermek için Freud'un teorisini örnek olarak verir: "iyi bir örnek verelim Freud'un öznesi kendisinden önce gelenlerin felsefi ya da psikolojik ideolojik nesnelerine göre kökten bir yenlik taşır. Freud'un nesnesi *bilinçdışıdır*, modern psikolojinin her türlüsünün [...] nesneleri ile hiçbir alâkası yoktur" ("'Kapital'in Nesnesi" s. 362, No:33).

sibini alan bir durumdadır. Ancak öte yanda Althusser, bazen psikanalitik teorinin ve onun gündeme getirdiği kavramların daha iyi anlaşılmasını sağlayan özelliğin kendi okumalarına dayandığını ve *kendi çalışmasının* Marx'tan yola çıkarak yaptığı ideoloji ve toplumsal oluşum açıklamalarının buna yol açtığını ima eder. Ve gerçekten basit bir benzeyişin ötesinde de Althusser, eserinde birçok kereler psikanalizin Marksizm tarafından temellendirilebileceği olasılığını söyler: Bu durumda Marx'a dönüşün kronolojik olarak olmasa da mantık olarak Freud'a dönüşten önce yer alabileceğini ve bilinçdışı teorisinin ideoloji teorisi tarafından müjdelenebileceğini anlayabiliriz. 1966 yılında *söylemler teorisi üzerinde üç notta* Althusser'in çizdiği yol budur: bu notlara göre psikanaliz, bilimsellik titizliği içerisinde *genel bir teorinin* peşinde gelişen *bölgesel bir teori* statüsündedir. Ve bu durumun, Althusser'e göre, Lacan'ın çalışmalarında, psikanaliz nesnesi ile dilbilimi nesnesinin ayrışmış ilişkisinin kurulmasından başlayarak, şimdilik yetersiz kalan bir "çalışma başlangıcı" gerçekleştirmiştir. Bu genel teorinin oluşumu Athusser'in o dönemdeki felsefe programının bağrında yer alır. O bunu henüz oluşturulması gereken bir teori ile tarihsel maddecilik arasında bir yere koymaya çalışır. Bu aradaki bilim ne dilbilimle ne de psikanalizle ile karıştırılmayacak, nesnesi "her türlü *söylemin* (tetikleyicinin) mümkün etkilerini ve mekanizmalarını" inceleyen *"genel bir tetikleyici teorisi"* oluşturacaktır.[75]

[75] Bkz. Bu noktada L. Althusser, *söylemler teorisi üzerine üç not* [1966] No:1 *Psikanaliz Üzerine Yazılar*, s. 117-154. Bkz.: Aynı zamanda 13 Eylül 1966 tarihli mektup, *Franca'ya Mektuplar*, s. 711-712.

Yapısal nedensellik – *yapısal nedensellik* kavramı genel olarak *bir yapının öğelerine olan etkisidir.* Althusser'e göre, Marx'ın felsefesinden çıkarılabilen ve gördüğümüz gibi orada açıkça olmaması "üzücü bir yokluk" oluşturan bir kavramdır bu. Belirtilere dayalı okumanın, boşluktaki yerini tayin edebildiği temel kavramlardan biridir. Geçekten de bu kavram "Marx'ın bütün eserinin yok, ama var, görünmez ama görünür kilit taşını" oluşturur.[76]

Yapısal nedensellik demek ki "bir yapı" tarafından belirlenmedir". Marx'ta bu nedensellik, ekonomik olayları, bu olaylar zorunlu olarak karmaşık bir yapıya yerleştirilebildiklerinden, onları "üretim tarzına" (üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden yoksun olmayan bir birlik ya da bileşim) özdeşleştirebilen bir nedensellik olmuştur.[77] Görüldüğü gibi, yapısal nedenselliğin böyle bir ilk belirlenmesi, işin içine klasik ekonomin ampirist anlayışını zedeleyen olumsuz bir özellik katmıştır; bu görüş ekonomik olayları düz ve homojen bir mekâna atfedip bunları *verili*, çizgisel bir nedensellikle yönetilen, mekanik ve geçişli olarak görüyor, öyle kabul ediyordu. Galile'den esinlenen bu çizgisel nedensellik, Descartes'ın mekanik anlayışında tam şeklini bulan bir nedenselliktir, yapısal nedenselliğe karşı olmasının nedeni böyle bir nedenselliğin *bir bütünün* öğeleri üzerindeki etkisini gündeme getirmeye dayanmasından alır. Ekonomik olayların içlerine yerleştiği mekânın karmaşıklığı, bu tür olayların anlaşılmasındaki mekanik ve analitik basit nedenselliğin yetersizliğini ortaya koyar. Kaldı ki genel olarak yapıyla üstyapı arasındaki neden ilişkisinin mekanik açıklamasıyla yetinen modeli, Althusser'in *son yargıda* (tek yanlı olmayıp karmaşık belirleyicilik anlamında) ekonomik temel tarafından belirlenme anlayışı tarafından reddedilir.

[76] L. Althusser, "kapitalden Marx'ın felsefesine", s. 24–25.
[77] L. Althusser, "'Kapital'in Nesnesi", s. 396–399.

Yine de yapısal nedensellik, Leibnizci *ifade* kavramından kaynaklanan kendini bütünün öğeler üzerindeki etkinliğini düşünmeye adayan ve Hegel'in sisteminde de ifadeye dayalı nedensellik olarak baştan sona egemen olan nedensellik tipinden de ayrılır. Yapısal nedensellik ifadeye dayalı bir nedensellik değildir, çünkü tam da *yapı* kavramını Hegelci bütünlük kavramına indirgemeyerek, bu bütünlüğü "manevi bir bütünlük" ile eş görmeyerek gündeme getirir. Bu yapısal nedensellikle ifadeye dayalı nedensellik arasındaki çatışmada, yine Marxçı toplumsal bütünlüğün, bir öğenin diğerini alta almasına dayalı karmaşık yapısını görürüz. Bu anlayış Leibniz kökenli Hegelci ifadeye dayalı bütünlük anlayışının merkeze "iç özü" koyan ve bütün öğelerde bu özün ifade edildiği bir bütünlük anlayışına karşıdır. Bu açıdan yapısal nedensellik Hegelci diyalektikten kopmuş bir çelişki anlayışını savunan Marxçı teori çerçevesinde anlaşılarak *Marx İçin*'de tam olarak sunulan *çok nedenlilik* teorisine eklenerek, bütünlük kavramını ya da öğelerin alt-üst ilişkilerine dayalı karmaşıklık kavramını özel bir çelişkide yansıtır, çünkü her çelişki çok nedenli çelişkidir.

Althusser'in yapısalcı nedensellik olarak Marx'ın sisteminde pratik durumda bulunan kavramın altını çizerken vurguladığı bir nokta da bu açıklamanın felsefî yönünün, temel olarak tamamlanmamış bir *sorun* biçiminde gösteren psikanaliz kökenli çok nedenlilik problemine eklenmesidir: "Ben bir zamanlar bu olayı çok nedenlilik kavramı ile açıklamış (bir yapı tarafından bir başka yapının, ya da o yapının öğelerinin belirlenmesi) ve bu psikanalizden ödünç aldığım kavramı keyfî olarak değil, zorunlu bir aktarma olarak değerlendirmiştim, *çünkü iki durumda da söz konusu olan ayrı teorik problemdir: bir öğenin ya da bir yapının, bir başka yapı tarafından belirlenmesini hangi kavramla düşünmek gerekir?*[78]

[78] *A.g.e.*, s. 404.

"Bir kere daha psikanalize gönderme ve psikanaliz kategorilerinin Marksizm alanına aktarılmasının benimsenmesi, Marx'ın düşüncesinin çağrışım yaptığı temel kavramların teorik bir son çözümleme açıklamasını vermeyi hedeflemektedir. Bu yüzden, diye açıklar Althusser, yapısal nedensellik kavramı "*yer değiştirmeye dayalı nedensellik*" ile birlikte düşünülünce açıklanır. Althusser ayrıca bu deyimin "Jacques Lacan tarafından Freud'da keşfedilen yapısal nedenselliğin bir biçimini belirlemek için J.-A. Miller tarafından kullanıldığını özenle belirtir."[79] Ne olursa olsun yer değiştirmeye dayalı nedensellik, Marx'ın kendisinin de karşılaştığı "bir bütünün öğelerinin bütünün yapısını nasıl belirlediğini düşünürken" karşılaşılan problemin çözümü için gereklidir. Bu yer değiştirmeye dayalı nedensellik Freud'un teorisinde düş çalışması içindeki yer değiştirme sürecinin, Lacan tarafından verilen açıklamasını hatırlatmaktadır. *Ortada olmayan, yok olan* bir nedenin etkinliğini gösteren bu nedensellik, bulmacamsı ve bir türlü bulanamaz bir nedenselliği ya da etkilerine tamamen kökünden aşkın bir nedeni değil, ama tam tersine hiçbir kalıntısı olmadan bütün etkilerinin içerisinde bütünü ile mevcut olan bir nedenselliği belirtmektedir.

Burada Freud'un varsayımındaki iki söyleme geri dönmüş oluyoruz. Yok olan bir yapı olarak bilinçdışının söylemi, bütün psişik ve sözel oluşumlara egemendir. Ya da sürekli olarak yer değiştiren biçimiyle, bilinçdışı arzunun düşlerde zorunlu olarak bozulmuş ve başka yere taşınmış özelliği olarak gerçekleşmektedir. Bu arada Freud'u okurken Lacan'ın keşfettiği bu nedensellik ile ilgili olarak Lacan'ın "Freudcu Şey" adlı makalesine gönderme yapmak gerekmektedir.[80] Freud'a dönüşün anlamına adanmış olan ve öznenin

[79] *A.g.e.*, s. 405 no: 42.

[80] J. Lacan "Freud'un Şeyi", *Yazılar*, s. 401, 436 (bkz. Özellikle 409, 416'ncı sayfalar).

oluşum sürecinden, dilin temel ve zorunlu izinin peşine düşen bu metinde, "insan varlığı için semboliğin işlevinin her yerde mevcudiyeti" işlenir. Lacan hakikate nedensellik statüsü verir ("ben hakikat konuşuyorum"): hakikat hayali benlikten tamamıyla farklı olarak, onun "mirasçısı" olarak, bilinçdışının öznesi ile özdeşleşerek ortaya çıkar. Hakikatin bu şekilde özneye hitap eden bir nedene dönüşmesi Lacan'a göre, "nedensellik sürecinin yeniden gözden geçirilmesini" gerektirir. Bu da "öznenin içerdiği" bütün nedenselliği yeniden gündeme getirir.

Üzerinde durmamız gereken bir başka nokta da Lacan'ın sembolik ve hayali olanı birbirinden ayırması ile ortaya çıkan benlik ve öznellik ayrımıdır. J.-A. Miller'in Althusser'in psikanaliz üzerine gerçekleştirdiği 1963–1964 yıllarındaki seminer çerçevesinde sunduğu metnin temelinde bu ayrım yatar.[81] J.-A. Miller "bilinçdışı ve dil arasındaki birbirine temel aidiyetin" üzerinde durarak, tetikleyiciler zinciri kavramını geliştirmiş ve Lacan'ın tanımladığı sembolik düzenin statüsünün "tetikleyiciler resmigeçidiyle", "insan düzenine girişi" nasıl belirlediğini incelemiştir. Öznenin çocuk kılığında insan düzenine böylece girişi aynı zamanda dilin düzenine, Büyük Başkasının düzeyine bir giriştir, bu modelde doğa ile ilişkisi içerisinde kültür sürekli olarak kendini yeniden belirler, çünkü "daha önceden var olan bir düzen" oluşturmuştur. İnsan yavrusunun ihtiyaçları bu sembolik çerçevede sorunlu olarak oldum olası "parçalanmıştır", tetikleyicilerin resmigeçidi aracılığı ile yani eksiklik ve kayıp işaretleri ile belirlenmektedirler. İhtiyaçları *arzuya* dönüştüren bu oldum olası durum, semboliğin özüdür, işleyişi hep bütün yerine parçayı öne koyan yer değiştirmelere dayanır ve böy-

[81] 1963-64'te Ecole Normale'de verilen bu seminer sırasında Etienne Balibar tarafından tutulan notlara dayanıyoruz. Bu notları tanıtarak bize veren Etienne Balibar'a cömertliği için teşekkür ederiz.

lece tetikleyiciler tetikleyicisi olarak "Phallus" tanımlanmış olur, yani "bu "Phallus" öznenin tetikleyiciyle olan ilişkisini belirleyen varlık eksikliğinin tetikleyici işlevidir. J.-A. Miller bunu şu şekilde belirtir: arzu ile varlığın eksikliği arasındaki bu ilişkiye "neden" adını vermeyeceğiz, çünkü böyle bir adlandırma çok mekanik kalır, ama "bütünün yerine kısmı koyan" yer değiştirme diyeceğiz; böylece öznenin varlık tarzını şu şekilde tanımlayabiliriz "Arzu, varlık eksikliğinin kısmen yerine geçen şeydir." Belki de Althusser, özne, arzu, sembolik düzene bağlı formüllerden yola çıkan ve kendisinin oluşturduğu "bütünün yerine kısmın konulduğu nedensellik" kavramını böylece bulmuştur.

Yine de şunun da üzerinde duralım ki Althusser, böyle bir nedenselliğin psikanaliz alanındaki anlamı ve gündemleri konusunda pek bir şey söylemez. Ama böyle bir sessizliğin özel bir nedeni olduğunu da düşünebiliriz: Athusser'e göre bu mesele konusunda ne psikanaliz ne de Marx'ın teorisi, bir yapının öğeleri üzerine ya da kendisine bağlı başka bir yapı üzerine etkisini temel sorun olarak alırken kesin bir çözüm getirememiştir. Dahası bu probleme hem Marksizm hem psikanaliz hem de dil bilimi tarafından temsil edilen "çağdaş teori" ortaktır. Yalnız bu sorunla karşılaşan bu iki disiplin, problemi "Marx'ın onlardan çok önce "ürettiğinin" farkında değillerdir."[82] Burada yine psikanaliz ile olan ilişkisi içerisinde Marksçılığın alttan alta teorik üstünlüğü varsayımı, yapısalcı açıklamada bile rol oynamaktadır.

Bu açıdan klasik çağ düşünürü olan Sipinoza'ya gönderme çok önem taşır. Bu düşünür felsefe tarihinin tek yanlı ve çizgisel anlayışına karşı olarak yapısal nedenselliğin söz konusu ettiği yokluğa dayalı nedenin tanımlanmasında kesin, açıklayıcı bir rol oynar. Si-

[82] L. Althusser. "'Kapital'in Nesnesi", s. 403.

pinoza'nın "duyulmamış bir cesaret ile", Marx'ın, Freud'un ve belki de Lacan'ın kendisinin karşılaştığı, daha önce sözünü ettiğimiz problem ile ilgili olarak geliştirdiği çözüm *Etik*'in I. Bölüm'ünde sunulan içkin nedensellik teorisidir. Bu içkin nedensellik modeline dayanarak, etkinliğini düşünmemiz gereken saklı yapı, öyle bir yapıdır ki bunun mevcudiyeti "etkilerinden ibarettir", bu da şu anlama gelir "kendi öğelerinin özel bir birleşiminden başka bir şey olmayan yapı, etkilerinin dışında da hiçbir şey değildir."[83]

Yapısal nedenselliğin Althusserci incelenmesinde, özellikle çok nedenlilik kavramıyla ilgili olarak, "psikanalizdeki bir kavramın Marxçı teoriye aktarılmasında" söz konusu olan keyfi olmayıp zorunlu özelliğinin altının çizilmesine de dikkat edelim. Bir teorik alandan bir diğerine böyle bir kavram aktarmasının dayanak noktası, hem Marksizm de hem de psikanalizde ortak bir sorunun varlığı tezidir. Görünüşe göre, böyle bir zorunluluk Marksizmin psikanaliz teori açısından aşağı bir yerde bulunmadığını da içerir, çünkü aslında birçok açıdan psikanalizin karşılaştığı sorunlar Marx'ın keşfinden sonra "üretilmiştir". Kaldı ki *Marx İçin*'de Althusser, psikanaliz ile Marksizm arasında, *çok nedenlilik* [*üstbelirleme*] kavramı çevresinde geliştirilen yakınlaştırma üzerine şöyle yazar: "Bu yakınlık psikanaliz gerçekliğine bir ulaşmayı da geri dönüşüm yoluyla sağlayabilir".[84]

[83] *A.g.e.*, s. 405.
[84] L. Althusser, *Marx İçin*, VI, 5, s. 212, No: 48.

2
İdeoloji, Bilinçdışı ve Özne Sorunu

İdeoloji Teorisi ve Bilinçdışı Teorisi

İdeoloji sorunu, başka türlü söyleyecek olursak: toplumsal formasyonlardaki hayali düzen sorunu Althusser'in 1960–70 yıllarındaki felsefe çalışmalarının tam ortasında yer alır. Topografik olarak üstyapıya bağlı olan ideoloji, hukuk ve politika düzeni ile birlikte bu üstyapının iki "katını" oluşturur, işlevi ise üretim ilişkilerinin ve koşullarının türetilmesini sağlamaktır. Aynı zamanda kendisine özgü özel bir gerçekliğe de sahip olduğu için kendi başına bir teorik nesne haline dönüşebilir, ama ne yazık ki Marxçı gelenekte bir takım istisnaların dışında anlaşılmadan kalmış ve hattâ bir açıdan Marx'ın kendisi bile onu bu şekilde görmemiştir.

Biraz önce gördüğümüz gibi Marx'a dönüş hiçbir zaman basit bir harfi harfine okuyuşa indirgenemez, ama Marx'ın keşfinin kendisinde yok ya da eksik olan, ama bu keşfin çağrıştırdığı kavramları bulmayı ve de incelemeyi hedefleyen belirtiye dayalı okumayı başlatır. Bu bağlam içerisinde Althusser, Marx'ın eserinde ve özelikle 1845 yılının *Alman İdeolojisi*'nde henüz yetersiz bir şekilde tanımlanmış ya da tam olarak açık bir şekilde tanımlanmamış olan *genel* bir ideoloji kavramının tutarlı bir teoriye dönüştürmesine çabalar. Ana hatlarıyla Althusser'in ideolojinin doğası ve işlevi

üzerine geliştirdiği orijinal incelemenin, daha önce üzerinde durduğumuz *üstyapının görece özerkliği* üzerinde vurgu yaptığını söyleyebiliriz; dolayısıyla bu tutum, genel olarak yapı ile üstyapı ve özel olarak da Marxçı incelemedeki mekanik ve ekonomik anlayışın reddedilmesi ile ortaya çıkan *çok nedenlilik/üstbelirleme* teorisinin devamı olarak anlaşılabilir. Sonuç olarak bu yeni perspektif, ideolojik alanın alışagelmiş olarak, ya yansıma ya da tersine dönmüş bir yankı modeli olarak ele alınan ekonomik temele indirgenmesine karşı gelir, bilinçle ilgili olan indirgeme de aynı ideolojik alanda yani politika, hukuk, ahlâk, din ve aynı zamanda felsefe alanında da geçerlidir. Aynı zamanda bu perspektif Althusser tarafından çok daha genel olarak kendisine "hayali olanın materyalizmi" başlığı verilerek irdelenir ve o en önemli başlatıcı olarak da Spinoza'yı görür. Aynı zamanda *Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda Pascal'ın alışkanlıklar ve töreler üzerine geliştirdiği düşüncelerden, beslenir. Buna göre Pascal'ın verdiği dua etme ünlü örneğini de düşünürsek iman ya da inanç gibi öznel canlandırmaların üretiminde toplumsal olarak kurumsallaşmış maddî özellikler ile bezenmiş eğilimler ya da törenlerin belirleyici özelliği üzerinde de durulmalıdır.[1] Hiç kuşkusuz Althusser'in ideolojinin özel işleviyle ilgili formülleştirmelerinin bazıları Marxçı yazarlar tarafından önceden hazırlanmıştır. Ve özellikle de Antonio Gramsci'nin eserindeki *hegemonya* kavramı, ekonomik düşünceye karşı savaş çerçevesinde geliştirilmiş bir kavramdır.[2] Ancak 1970 yılındaki "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları" adlı metinde ortaya çıkan ideolo-

[1] Bu nokta da bkz., Pascal, *Düşünceler*, Louis Lafuma tarafından yayınlanmış metin, 944, Paris Le Seuil, 1962, s.378.

[2] Bakınız. A. Gramsci, *Metinler*, Andre Toselin yayınladığı metin, Paris, Sosyal Yayınlar, 1983, özellikle de, s. 256–318 arasındaki "Machiavelli Üzerine Notlar".

jik düzene özgü gerçekliğin ve özel zorunluluğun anlaşılmasıyla ilgili ünlü "ideolojinin tarihi yoktur" tezi aynı ânda başka bir kaynağı söz gelişi Freudcu kaynağı benimsemektedir. Freud'un bilinçdışını ele alışı gerçekten de Althusser'in ideoloji kavramını geliştirmesi için temel bir dayanak rolü oynamıştır. Althusser böyle bir rolü benimsemekle kalmaz, aynı zamanda 1970 yılında *genel ideoloji* teorisini, kendi programını sunduğunda açıkça altını çizerek, onu belirli tarihsel durum ve dönemlere özel olarak bağlanan toplumsal ideolojilerden ayırır: "[...] Freud nasıl genel bir bilinçdışı teorisi sunduysa ben de ondan yola çıkarak genel bir ideoloji teorisi sunabilme hakkımı kullanıyorum. İdeoloji teorisinin bilinçdışı teorisi ile böyle yan yana koyulması ve en çokta Freud'un *düş anlayışı* ile ele alınışı onların hedeflerinin de birbirlerine benzemesinden kaynaklanır, bu da ideolojinin *tarih dışılığı* kavramının doğrudan doğruya bilinçdışının ebediyetine karşılık gelir. "teorik bir dayanak sağlamak için şunu söyleyeceğim [...] bizim önerimiz şudur; ideolojinin tarihi yoktur". Ve bu öneri doğrudan doğruya Freud'un *bilinçdışının ebediliğini* önermesi ile ilişkilendirilebilir ve ilişkilendirilmelidir (bu tutum hiçbir şekilde keyfi değildir. Tam tersine teorik olarak gereklidir. Çünkü bu iki öneri arasında organik bir bağ vardır.) İdeoloji teorisinin bu tür bir program içerisinde sunuluşunun ilk okumasından, psikanaliz teorisinin ona model teşkil ettiği ya da en azından onu temellendirdiği sonucu çıkar. Bu yorum yine de tartışmaya açıktır, Altusser'in metninin daha önce sözünü ettiğimiz devamından da bu çıkar: "Eğer ebedi olan her türlü tarihe (zamansallığa) aşkın değilse ama ebedi olan her tarafta tarih dışı bir şekilde var olan yani tarihin bütün mekânı içerisinde biçim olarak değişmez olan anlamına geliyorsa, Freud'un önerisini harfi harfine alıp şöyle yazacağım: Tıpkı bilinçdışı gibi, *ideoloji ebedidir* ve şunu da ekleyeceğim. Bu yaklaştırma bana teorik olarak

meşru gelmektedir. Çünkü bilinçdışının ebediliği genel olarak ebedilik ile ilişkisiz değildir."[3]

Bir kere daha Althusser'in Marksçılık ve psikanaliz arasında yaptığı "benzeştirme", ya da yaklaştırma girişimi çelişki içerir. Basit bir ilk görünümde ideoloji teorisi psikanalizden gelen birçok kavram ve göndermeyle beslenir, söz gelişi Freud'un *Düş* kavrayışı ya da Lacan'ın *bilmezlikten gelme–kadrini bilme* olarak altını çizdiği işlevler bunlardandır. Demek ki genel olarak Freudcu anlamdaki bilinçdışı, Althusserci anlamdaki ideolojiye teorik model hizmeti görmektedir. Ama bu şekilde ortaya çıkar çıkmaz, bu model alma tersine çevirme eğilimi göstermekte ve o zaman da ideolojinin Marxçı-Althusserci teorisi, yani her topluma özgü hayali olanın gerçekliği teorisi, son çözümlemede bilinçdışının psikanalize özgü anlayışının anlaşılır koşuluna dönüşmektedir. Örnek verecek olursak: Althusser'in ideoloji teorisinde belirleyici bir yer işgâl eden bilmezlikten gelme-tanıma kavramının çift kökeni ile ilgili olarak "kişisel itirafına" gönderme yapabiliriz; Althusser, Yeniden Üretim üzerine adlı makalesinde Lacan'ın bilinçdışı konusundaki yorumlarını tanımladıktan sonra ideolojiyi de bilmezlikten gelme-tanıma işlevi olarak gördüğünü belirtirken, bu formülün *Alman İdeolojisi*'nde harfi harfine yer aldığını "keşfettiğini" söyler".[4] Bu açıdan *bilmezlikten gelme, tanıma* işlevinin çok önemli olduğunu, özneyi ideoloji mekanizmasının içerdiği "sorgulanma"

[3] L.Althusser, *İ ve AİE*, *Konumlar*, s.100-101.

[4] L.Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, Jacques Bidet, Paris, PUF, 1995, XII. Bölüm, s.207, No:103, bu elyazmasının bu metnin ideoloji sorununa adanan bu uzun incelemenin Althusser'in sağlığında yayınlanmadığını belirtelim. Oysa 1970 yılındaki "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" adlı metin aynı incelemenin kısaltılmış ve yeniden elden geçirilmiş bir şekli olmasına rağmen yayınlanmış bulunmaktadır.

["*çağırılma*"]* öznesi olarak bölen ve kendine bağlayan bir canlandırmaya yol açtığını söyleyelim. Böyle bir işlev, Lacan'ın eserinde "ayna evresi" (1949) olarak gündeme gelmiştir; Lacan orada özne ile hayali arasında ayna özdeşleşmesi olarak kalan, benliğin içerisinde hiçbir zaman kapanmayan bir açıklığın bulunduğunu ortaya koyar. Böylece basit bir biçimde de olsa, ideoloji teorisini klasik felsefenin özneyi bilincin prizmasından geçirerek belirleyen benliğinden farklı bir özne vurgulanmış olmaktadır.

Marxçı gelenekteki ideoloji "canlandırması" sorunu ** – *Alman İdeolojisi*'nde özellikle sunulduğu şekliyle Marx'a özgü ideoloji anlayışı, Althusser tarafından derinlemesine bir eleştirel yeniden alış içerisinde, teorik düzenlemeyle aynı anlama getirilmiş bulunur. Ekonomik temelden ileri gelen "gerçek hayat" sürecinin tersine döndürülmüş bir yankısıyla özdeşleştirilen basit bir ideoloji anlayışı, onun kendine özgü gerçekliğini ve kendine özgü anlaşılabilirliliğini gözden kaçırır; tıpkı Freud öncesi düş teorileri gibi özel mekanizmaları ve özgün çalışmayı dışta bırakan ve gizli anlamı ele geçiremeyen düşü, hiçbir şeye ya da gündelik hayatın kaotik kalıntısına indirgeyen bu ideolojiler eleştirilmelidir.[5]

Marx ve Engels'in, Hegel sonrası Alman felsefesinde özellikle

* Fransızcada Latince kökenli *interpellation* yerine göre *çağırma, sorgulama* anlamlarına gelmektedir. *Çağırma*nın buradaki problemi karşılamadığını düşünerek *sorgulama* olarak çevireceğiz. –*ç.n.*

** Arapçada tasavvur ve öz Türkçede tasarım diye çevrilen bu kavramı, psikanalizde bilinçdışı öğeler de taşıdığı için ve Fransızcadaki iki anlamı (tablo boğazı canlandırıyor, doktor hastayı canlandırıyor) da verdiği için canlandırmayla karşıladık.

[5] *Alman İdeolojisi*'nde sunulan ideoloji içeren fenomenlerin anlaşılmasındaki yetersizlikler ve Freud'un *Düşlerin Yorumunda* ki tutumunu, ideo-

de Feuerbach'ın temsil ettiği eski felsefe bilincini eleştirdikleri *Alman İdeolojisi* adlı inceleme, genel terimleriyle bir ideoloji tanımı yaparak, onu "düşüncelerin canlandırmaların ve bilincin üretimi" olarak tanımlamışlardır. İdeoloji demek ki insanların hayal gücü alanına indirgenmeyerek aynı zamanda entelektüel üretim düzenini de içerir: belirli bir toplumdaki, bir halka özgü metafizik yasalarla, hukukla, ahâkla, dinle ilgili politika düzeylerini de içererek,[6] spekülatif düzene yani felsefenin kendisine de yayılır. İdeolojinin özelliği olan *canlandırma* rejimi bu perspektifte bilincin rejimiyle özdeşleşebilir. Böyle bir rejim temel olarak gerçek dünyanın yani başka bir dünyanın, başka türlü söyleyecek olursak, yanılsamanın hayali bir tersine döndürülmesidir. Gerçekten de *Alman İdeolojisi* bir yandan yanılsama düzenine bağlı olan *bilinç* ile öte yandan *gerçeklik* arasında (tarihsel süreç ilkesi içerisinde kendi var oluş koşullarını oluşturan insanların maddî etkinlikleri) bir ayrım koyar. Felsefeye özgü kategoriler olan bilinç, "töz" ya da "insanın özü" gibi kavramların acımasız eleştirisi, epistemolojik alanda da sahte bir bilim yani idealist bir tarih anlayışı ile ("hayali öznelerin uydurma bir etkinlikleri") indirgenmiş olur, ideolojiyle "gerçek bir bilimin" arasında bir çatışma gerçekleştirir. Bu materyalist tarih anlayışının nesnesi, maddî üretim çerçevesinde insanlarca belirlenen etkinliktir, oysa diğer sahte bilimin ilkesi "bilinç üzerine bir takım cümlelerden" oluşan bir anlayışa dayalı insanların kendi tarihsel eylemleri üzerine verdikleri açıklamalardır.[7] "Bilinç, bilinç-

oloji teorisinin içerisinde bile yenileme zorunluluğu konusunda bkz., *I ve AİE*, s. 98–101.

[6] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Karl Marx, *Eserler* III, s.1056.

[7] *A.g.e.*, s.1057, felsefî bir kategori olan bilinç kategorisinin eleştirisi ile ve bu kategorinin bir tarih çerçevesi içerisindeki kullanımı ile ilgili olarak aynı zamanda bkz., s.1061–1063, ve 1069–1072.

li varlıktan başka bir şey değil"se ve "insanların varlığı gerçek hayatlarının süreci" ise o zaman bilinç ikinci plana düşerek paradoksal bir gerçekliği belirtir; kendine özgü bir hakiki etkinliği olmayan üretim organizasyonlarının biçimlerinin ve üretim güçleri alanı içerisindeki gerçeğin hayat sürecindeki etkisinden başka bir şey olamaz. Sonuç olarak ideolojiyle bilinç arasındaki bu genel eşdeğerlilik, ideolojinin kendisini de, özerkliği olmayan "gerçek hayatın" tersine döndürülmüş ya da hayalet haline gelmiş bir canlandırmasına indirger. Ünlü *Camera Obscura* benzetmesi, ideolojinin işlevini açıklamak için geliştirilmiştir. Yazar bunu aynada zorunlu bir yansıma işlevi olarak açıklamaya çalışır. Göz bebeğindeki tersine dönme, görmenin fizyolojik mekanizmasına örnek teşkil eder: "eğer her türlü ideolojide insanlar ve onların koşulları bir *Camera Obscura* da olduğu gibi tersine çevrilmiş olarak görülüyorsa, bu fenomen göz bebeğinde nesnelerin tersine çevrilmesi doğrudan doğruya fizik süreçten çıktığı gibi" onların tarihsel yaşantı sürecinden çıkar.[8] İdeoloji böylece tersine çevrilmiş dünya olarak tanımlanır, bu yüzden de onun yetersizliğini ve tuhaf gerçek dışılığını anlayabiliriz. "insan beyninin sisli oluşumları" insanların hayatının "maddî sürecinin zorunlu yüceltilmiş anlarıdır" sadece; bu yüzden "ideolojik yankılar" ve "yansımalar" bu maddî sürecin oluşturduğu temel ile ilişkilendirilme koşulu ile açıklanabilir. Çünkü onlardan kaynaklanmalarına rağmen bir üstünü örtme ya da unutma tarzı ile bu kaynağı kapatmaktadırlar, böylece gerçek yaşantı ile ilk bağlılıkları da görülmemektedir. Kaldı ki böyle bir unutma ideolojik fenomenlerde söz konusu olan yanılsamanın nasıl oluştuğunu da açıklamaktadır.

İdeolojik alanda özerklik yokluğu, ideolojinin ikinci sınıf bir

[8] *A.g.e.*, s.1056.

yerde kalmasından kaynaklanır ve Marx'ın *tarih yoksunluğu* adını verdiği özellik böylece ideolojinin özelliği olur: "bunun sonucunda ahlâk, din, metafizik ve ideolojinin geri kalan bütün yönleri, aynı zamanda onlara bağlı olan bilinç biçimleri artık bağımsızlık özelliklerini tutamazlar. Ne tarihleri vardır ne de gelişmeleri [...].[9]

Althusser'e gelince Marx'ın genel bilinç eleştirisini yanılsama düzeninin bir zorunluluğu olarak ele alıp, felsefî açıdan özne, irade, özgür seçim vs kategorilerini de aynı şekilde eleştirirken, Marx'ın *bilinç ve ideoloji* arasında bulduğu eşitliği arada bir bozar. Her şeyden önce ideolojinin yasalarının ve işleme şeklinin Freud'un anladığı şekildeki bilinçdışı yasaları ile karşılaştırılmaları ve psikanalizin oluşturduğu temel yasalar ve işlev arasındaki benzetme bunun tanığıdır. Ancak, böylelikle *Alman İdeolojisi*'nin orijinal tezi olan ideolojilerde özerklik olmadığı tezi çürütülmüş olur. Althusser'in üstyapının kendine özgü görece özerkliği onun derslerinden biridir. Ve bu ders, bilginin ve düşüncenin her türlü ampirist ele alınışının son kalıntılarını temizlemeyi amaçlayarak, ideolojik fenomenleri sadece soyutlamalar, gerçek yaşantı sürecinin ikinci elden etkileri olarak görmeyi kabul etmemektedir; Althusser'e göre gerek *Alman İdeolojisi* ve gerek *Kapital* bu ampirist ideolojiden kopmamıştır.

Marx'ın görünüşte mekanik kalan ideoloji tezine karşı, kendi geliştirdiği ideolojinin tarih dışılığı formülünü koyan ve ona kayda değer bir şekilde bambaşka bir anlam veren Althusser böylece *Alman İdeolojisi*'ndeki ideoloji tezini tersine döndürmüş olur; Althusser, birçok kereler kopma eserindeki metnin birçok açılardan tek yanlı değil, karmaşık olduğunu vurgulasa bile bu böyledir. İdeolojinin bir tarihinin olmadığı demek, maddî üretimde ya da "gerçek yaşantıda" her türlü gerçekliğin onun dışında olması demek değildir. Ama kendine özgü bir etkinliği olduğuna göre ve bu özgünlük de zorunlu olduğu için, ideolojinin kıpırdamazlığı ya da tarihin her noktasında bulunulabilirliliği, tam tersine her türlü toplumsal formasyona zorunlu ve indirgenemez bir boyutu söz konusu olur. Freud'un düş anlayışı ile karşılaştırmanın temel anlamı budur ve saklı bulunan tutarlılığı bu anlayışa yeniden kazandırır. Freud'dan önceki yazarlar, düşleri nasıl anlamı olmayan bir fenomen olarak görüyorlarsa, *Alman İdeolojisi*'ndeki ideoloji tanımı da, "ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları" içerisinde yetersiz kalır; Althusser için her şey, sanki *Düşlerin Yorumu*ndaki yorumu yeniden ele almak ve gerçek bir *Marxçı* ideoloji teorisi oluşturmak için yeniden güncelleştirmektir.

[9] *A.g.e.*, s.1056-1057.

Freudcu Düş Teorisi ve Bilinçdışı Varsayımı — Freud düşleri ilk defa olarak *Düşlerin Yorumu*'nda kökten değişik bir biçimde yorumlamıştır; Freud için düş, çocukluk kökenli bilinçdışından kaynaklanan bir arzunun en genel anlamda gerçekleşmesini temsil eder ve tamamıyla psişik bir nedensellik içerisinde değerlendirilir. Demek ki, yanıltıcı ya da anlam yoksunu bir fenomen olmak şöyle dursun, özel bir anlaşılabilirliliğe sahip olduğu için, gerçek bir teorik nesne işlevi görür. Freud'un açtığı perspektif içerisinde düş, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başındaki dönemlerde anlaşıldığı gibi psikolojik, biyolojik veya nörofizyolojik bir düş etkinliği olarak ele alınmaktan kurtulur. Buna koşut olarak düşün anlaşılırlığı kabul edilince, bilinçdışının teorik *varsayımı* gündeme gelir ve sonuçta da buna bağlı olarak *Düşlerin Yorumu*'nda Freud'un geliştireceği birinci topik iki temel psişik sistem arasındaki (*ics* olarak not edilen) bilinçdışı sistemi ile (*pcs* olarak not edilen) önbilinç

sistemi arasında bir çatışmayı öngörür. Freud'un formülünü yeniden ele alacak olursak, düş bizi "Düşlerin yorumu"ndaki tanımıyla, bilinçdışının keşfine götüren "*Kral Yolunu*" oluşturarak "*psişik yaşantıdaki bilinçdışı bilgisine*" götürür."[10] Gerçekten de düş teorisinin bilinçdışı teorisine genelleştirilmesi, *Düşlerin Yorumu*'nda 7. Bölüm'de sunulan önemli bir konudur. Freud bu bilinçdışı varsayımını, hem klasik psikolojiye hem de felsefeye karşı geliştirmiştir.

Birincisi, klasik psikoloji düşü, fizyolojik kökenli bir fenomen olarak ele alarak, onu somatik bir nedenler toplamı ya da gündelik yaşantıdan kaotik bir kalıntı olarak, en iyi durumda bir anlamsızlık ve bir yanılsama biçiminde görür; Freud'dan önceki yazarlarda düş ile ilgili olarak ortak bir nokta belirmiştir: Onlara göre düş tutarsızdır, mantık kurallarını bilmez, çelişki ilkesine uymadığı için de içeriği saçma sapandır. Ve düş etkinliği içerisinde üst düzeydeki entelektüel işlevlerin bozulmasının belirtisi olarak da düşü "*psişik bir anarşi*"[11] durumu ile özdeşleştirebiliriz.

Bu egemen teoriye karşı Freud, düşün içeriğinin sadece görünüşte saçma olduğunu öne sürmüştür. Genel olarak düşün tutarsızlığı onun oluşumu sırasında ona baskı yapan sansürün etkisidir. Böylece düşün içeriğinin *görünüşteki* anlamsızlığı ile "düş çalışması" kavramı arasında temel bir ortaklık bulunur; bu ortaklık, düşün, daha önce gördüğümüz gibi, bilinçdışı düşünceleri ortaya çıkıp göründüklerinde başka içeriklere dönüştürerek, yoğunlaştırma ve yer değiştirme temel mekanizmaları aracılığıyla işlevleştirmesinde yatar. Bu yüzden, *Düşlerin Yorumu*'nun yazarı, düşün anlamlı bir süreç olduğunu beklenmedik bir tez olarak öne sürerken,

[10] S.Freud, *Düşlerin Yorumu*, 7 bölüm, V, s.517.
[11] *A.g.e.*, 1. bölüm ve özellikle V, s.56-64.

aynı zamanda da, onun "psişik deneyimin dokusuna" mantıklı olarak yerleştirebileceğini gösterirken, düşün yaratıcı dört faktörünü de önceden ayırır: "yoğunlaşma eğilimi", yer değiştirme aracılığı ile "sansürden kaçma zorunluluğu", "değişik kılıklarda ortaya çıkabilmenin ele alınması" ve aynı zamanda genel olarak sansür rolünü oynayan psişik mevkiinin yani bilinç öncesi sistemin gerektirdiği "ikinci uğraş".[12] Oysa Freud'a göre, ikinci uğraşı bir kenara bırakırsak, düşün yaratılmasındaki üç temel etmen, bilinçdışındaki psişik etkinliğin biçiminin özelliğini oluşturan *ilk elden süreçler*le önemli benzeşmeler gösterir. Ayrıca bunlar, bilinçdışı sistemden kaynaklanan psişik yatırım enerjisini engelleyen ya da bağlayan ön bilinç sistemine bağlı *ikinci elden süreçlerden* faklıdırlar; amaçları bağlamak olan bu süreçler, bu enerjinin bir canlandırmadan diğerine rahatça geçişini engellerler.[13] Düş çalışması içerisinde gündemde olan ilk elden süreçler, histeri ve takıntılı nevroz gibi psikonevrozlarda da etkindirler. Ve uyanık düşünce için sapık olaylar gibi görünmelerinin nedeni, bir canlandırmanın yatırımının en küçük biriminin bir başkasına aktarılması sonucu ortaya çıkan *yer değiştirme* ve bir tek canlandırma üzerine birçoğunun yatırımının toparlanmasını sağlayan *yoğunlaştırmanın* tam da bunların özellikleri olmasından kaynaklanır. Gerçekten de ilk elden olan bu süreçler, çelişme yokluğu ve olumsuzlama gibi başka ilkelere de bağlıdır, ayrıca sonradan göreceğimiz gibi bunlara *zaman dışılık da* yani "normal düşüncedeki" canlandırmaların zamana uygun düzenlemelerine karşı kayıtsızlık da katılabilir. Zaten düş çalışması,

[12] *A.g.e.*, 6. bölüm, IX, s.425.
[13] İlk elden süreçler ile ikinci elden süreçlerin arasındaki ayrım konusunda bkz. *Düşlerin Yorumu*, 7. bölüm, V, s.500-517, aynı zamanda bakınız *Metapsikoloji* [1915], Paris, Galimard, "FOLYO denemeler", 1986, s.95-100.

ikinci süreçlerin deminkilere ters olarak önde gelen mantık ilişkilerine karşı da hatırı sayılır derecede bir kayıtsızlığı aynen geliştirmektedir. Canlandırmaları sıkıştırarak toparlayan, onları sözcük oyunları ilkesine göre eşseslilik ya da ses benzeşmesi aracılığıyla yan yana getiren düş, gerçektende çelişki ilkesini bilmez. Düşün böyle anlaşılması, psikanalizin temelindeki genel ilkeyi gündeme getirir. Buna göre "*en karmaşık düşünce etkinlikleri, bilinç onlara katkıda bulunmaksızın, oluşabilir*"[14] Uyanık düşüncedeki mantık düzenine uygun olanın altüst edilmesi, düşün düşünceleriyle düş içeriği arasındaki "psişik değerlerin tümünün tamamen değer değiştirmeleri", düş etkinliğindeki bir neden yokluğuna ya da basit bir ters anlamaya bağlanmaz. Çelişki ilkesinin bilinmeyişi, zaman dışılık, yer değiştirme ve yoğunlaştırma mekanizmaları, sadece bilinçdışına özgü olan, *sadece psişik olan bir nedensellik* oluşturup kendilerine özgü özel bir mantık geliştirir. Düşün psikanaliz açısından ele alınışı, psişik nedensellik kavramının kendisini yeniden gözden geçirmemizi sağlar. Bilinçdışı varsayımına ve onu yöneten ilk elden süreçlere uygun düşen yeni bir kavram gerekir. Bundan böyle varsayılan nedensellik, uyanık yaşantınınkiyle aynı değildir. Bu uyanık düşünce ilk elden süreçlerinkinin tersine, bilinçten ve ön bilinçten gelen özelliklere sahiptir: "canlandırma içerikleri arasında iletişim kapasitesi" "bu içeriklerin zamana uygun düzenlenmeleri" "bir ya da daha fazla sansürün girişimleri" ve "gerçeklik ilkesi".[15]

Psikanalize özgü düş yorumunun karşı olduğu ikinci tip anlayış, Freud'un kimi zaman felsefî adını verdiği görüştür. Buna göre, kavram düzeninde psişik yaşam ile bilinç arasında sıkı bir eşitlik vardır. Klasik felsefenin varsayımı olan, kaldı ki geleneksel psikoloji tarafından paylaşılan düşünce için, "bilinçli olan, psişiğin vazgeçilmez özelliğidir".[16] Böyle bir varsayım, nevrozlara özgü belirtilerin oluşumunun çözümlenmesinde olduğu kadar, düş çalışmasının çözümlenmesinde de yetersiz kalır. Bunlar tam da bilinç-önbilinç sisteminden bağımsız olan ilk elden süreçlerin, bu açıdan da uyanık zamandaki düşünce yasalarına indirgenemeyen, bilincin, genellikle *Pcs-Cs* (bilinç-ön bilinç) sisteminin psişik aygıttaki temsilcileri olan bir gerçeklik ilkesinin yönettiği özelliklerdir. Bu epistemolojik ve felsefeye dayalı kopma, Freud'un eserinde sürekli sahiplenildiği için, 1923 tarihli "benlik ve altbenlik" adlı makalesinde de işlediği bir durumdur. Oysa bu tarihte kendisi, birinci topiğin yerine ikincisini koymuş bulunuyordu.

Bilindiği gibi Freud, bilinçdışı kavramını ilk defa olarak *Düşlerin Yorumu*'nda geliştirmiş ve psişik aygıtın değişik mevkilerini ilk defa bir mekânda *topik* olarak canlandırmıştır.[17] Bu kavramın köklü bir tanımını yapmak ise bilinçdışının bilinç alanından kökten ayrılmasını gerektirir. Yine de bilinç kategorisinin karşı gelme ya da yok sayma düzeyinde tutulmasına karşın birtakım *eski terminolojideki kavramlara başvurma* kalıntı olarak bulunur. Bu yüzden ilk topik aslında üç değil, iki sistemi ayırır: bir yandan bilinçdışı sistemi, öte yandan önbilinç sistemi. Ayrıca öncelik genel olarak bilince değil, önbilince verilmiştir. Temel olarak düşte işleyen sansür, bilinçdışıyla önbilinç arasında uğraşırken yine de *bilinç* ile *önbilinç* arasında da başka bir sansür iş görebilir. *Bilinçdışı* sistemle *önbilinç* sistemi arasındaki karşıtlık, ilk elden süreçlerle ikinci elden süreçler arasındakine karşılık gelir. İlk topikte *önbilince*, *bilinçdışı* sistemine karşılık gelen temel güç özelliğinin atfedil-

[14] S. Freud, *Düşlerin Yorumu*, 7.bölüm, V, s 504.
[15] S. Freud, *Metapsikoloji*, "Bilinçdışı", s. 99.

[16] S. Freud, *Düşlerin yorumu*, 7. bölüm VI, s.519.
[17] *A.g.e.*,, 7. bölüm,, II, en çok da s 455-460.

mesinden çıkan sonuç, şöyle gibi görünür: *bilinç* sadece *önbilincin* çevresinde yer alan, önbilincin yardımcısı rolünü gören bir işleve sahiptir.

Bu yüzden tam Freudcu görüşte bilinçdışı, birinci topikte söz konusu olan terminoloji doğrultusunda anlaşılanın tersine, asla öznenin dikkatini yeniden yönlendirerek bilince gelebilecek olanın anlamını içermez, *bilincin yokluğu demek değildir*. Daha *Düşlerin Yorumu*'ndan başlayarak yapılan bu ayrımın en önemli sonucu budur. *İki tür bilinçdışı vardır*: birincisi sadece betimlemeye yarar, günün birinde bilince dönüşebilecek olanı gizli olanı belirttiği için önbilince bağlıdır, oysa sistematik anlamda bilinçdışı, bir sistemi, bilinçdışı sistemini tanımlar. Freud'un buluşunun özgün teorik nesnesini bu sonuncu anlamdaki bilinçdışı oluşturur. Bilinçdışı, psikanalize yön veren varsayıma uygun olarak *olduğu gibi* bilince gelemez. Her şeyden önce bastırılanla özdeşleştiği için kendiliğinde ulaşılmaz olarak kalır, "*hiçbir zaman bilince gelemez*".[18]

Altını çizmemiz gereken bir nokta da Freud'un 1923 tarihli "benlik ve alt benlik" metninde, benliği, altbenliği ve üstbeni birbirinden ayırarak psişik aygıtta *mevkilerin* yeni bir mekân içerisinde tasarlanmasına soyunmuştur. Bu makalede de bilinçdışının sadece o ân mevcut olmayan ya da yok sayılan bir bilince indirgenemeyeceği düşüncesi, sadece yok olmamak ile kalmamış tam tersine altı çizilerek verilmiştir. Freud burada, bilinçdışı önbilinç ve bilinç üçlüsünden vazgeçmiştir, ama iki tür bilinç arasındaki farkın yine de üzerinde durmaktadır: Asıl anlamında bilinçdışı gizli olandan ya da ön bilinçten ayrıdır, "kendiliğinden bilince gelemeyecek olan bastırılmış olanla" özdeşleşmiştir.[19] Birinci topiğin Freud tarafından yeniden gözden geçirilmesinin başlıca nedeni, *benlik* te-

[18] *A.g.e.*, 7. bölüm, VI, s. 522.
[19] S.Freud "Benlik ve Alt Ben", 1 *Psikanaliz denemeleri*, Palliot Yayınları, Paris, 1981, s.225.

orisinin kendisinin yeniden elden geçirilmesidir, aslında benliğin bir kısmı tamamen bilinçdışına bağlıdır; bu yeniden elden geçirme sonucunda bilinçdışının değişik tarzları karmaşıklaşmış, söz gelişi artık bastırılmamış bir bilinçdışının yeni bir canlandırılmasına da başvurulmuştur. Bu durum bilinçdışı ile bilinç arasında ki radikal teorik ayrımın aşılmasını değil, daha da ağırlaşması sonucunu doğurmuştur.[20] Sanki artık söz konusu olan bilinç ile hiçbir ilişkisi olmayan bir bilinçdışı kuramı üretmektir: İkinci topiğin kavramları içerisinde, "bilinç" ile ilgili eski terminolojinin bırakılması bile, buna tanıklık eder. Bu açıdan *Düşlerin Yorumu*'nun temel tezi olan, bilinçdışının klasik bilinç kategorilerine indirgenemeyecek bir kavram olduğu, bu ikinci topikte kayda değer bir şekilde geliştirilmiş bulunulur. Genel olarak buradan ikinci topiğin birincinin doğrultusunda geliştirildiği ama ondan daha fazla olarak, bilinçdışının bilinç kategorisine *ilişkin* tanımlanmasının aşılması sonucu ortaya çıktığı sonucunu çıkartabiliriz.

Freud'un eserinde geliştirilen, ama tam olarak tamamlanmamış olarak bulunan böyle bir aşamaya bizi Lacan'ı izleyerek Althusser davet eder. Lacan'ın kendisi de "Bilinçdışının konumu" adlı metinde şöyle bir iddiada bulunuyordu: "Bilinçdışı psişik gerçeklik içerisinde bilinç özelliğine (ya da erdemine) sahip olmayan anlamına gelmemektedir."[21] Althusser'in izinden gidersek şöyle

[20] *A.g.e.*, s.229.
[21] J. Lacan "Bilinç Dışının Konumu" (1960-64)'nda yeniden ele alınmıştır. *Yazılar*, s.830, "öznenin altüst edilmesi ve Freudçu bilinç dışında arzunun diyalektiği" adlı [1960] metinde Lacan, bilinç dışını şöyle tanımlamıştır: "Freud'un yazdığı gibi bir yerlerde (başka bir sahnede) öyle bir tetikleyiciler zinciri vardır ki tekrar ve ısrar yolu ile bu zincir etkin söylemin ona sunduğu kopmaların ve buna bağlı düşünmenin arasına girer", Lacan'ın bu konuda başka bir belirlemede şudur: "Freud alanında sözcüklere rağmen bilinç, bilinçdışını sadece bilinci yok sayarak kuramaz", (*Yazılar*, s.799).

demeliyiz: "Günün birinde, Freud'un olumsuz olarak *bilinçdışı* adını verdiği gerçekliğe başka pozitif bir terim bulmalıyız. Böyle pozitif bir terimde "bilinç ile" ilgili her türlü ilişki hattâ olumsuz ilişki bile ortadan kalkmalıdır.[22] Kaldı ki Althusser, daha 1965'ten başlayarak "Freud ve Lacan adlı makalesinde, Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda başlattığı, yer değiştirme ve yoğunlaştırma terimleri ile düşün çalışmasını teorik olarak açıklarken kullandığı bu bilinç ve bilinçdışı kategorilerinin ayrılmasını önemsiyordu. Daha o zamandan, Lacan'ın bilinçdışının söylemi kavramına uygun olarak, psikanalizin dilbilim kökenli bir kavrayışını kabul ederek, "bilinçdışının idealist felsefî yorumlarını" yani Sartre ve Merleau-ponty'nin görüşlerini reddediyordu.[23] Althusser, adı Feuerbach Üzerine" olan 1967 tarihli bir başka metninde Feuerbach'ın felsefesini eleştirerek, "sözde Marxçı bir ideoloji" teorisini basit bir yansıtma modeli ile ortaya çıkardığı için, o sıralarda Ricœur'ün önerdiği "anlama dayalı bir yorum bilim"i de reddettiği gibi, bu düşünceyi de dışlamıştır. Bu konuda bir açıklama getirerek, "Freud'un temel buluşunun" şu anlama geldiğini savunur, "bilinçdışı, bilincin anlamının etkilerinin dışında bir şeydir, başka bir mekanizmanın, başka bir söylemin mümkün bir anlambilim alanına indirgenemeyen etkilerdedir."[24]

Düşlerin Yorumu'ndan başlayarak okunabilen bilinçdışının sadece psikanalize özgü ele alınışı, Freud'un formülüne göre "bilinçdışı psişik olanın kendisi ve gerçek özüdür" olduğu için psişik gerçeklik kavramını derinlemesine sarsıntıya uğratır. Ama bu görüş, aynı zamanda bilinç kavramının kendisini de yeniden ele almayı gerektirir. Gerçekten de eğer bilinçdışının "en iç doğası, dış dünyanın gerçekliği kadar bize tanınmaz kalıyorsa", o zaman şunu kabul etmeliyiz: "*bilinç bize onun üzerine dışdünya konusunda duyu organlarımızın verdiği kadar eksik bilgi vermektedir.*"[25] Algı etkinliği ile böylece karşılaştırılan bilinç, bundan böyle psişik yaşantıya bir model oluşturamaz; dışdünyanın algılanması ne kadar eksik bir algılanmaysa, bilinç de aynı şekilde "*psişik nitelikleri algılamayı sağlayan bir duyu organından*" başka bir şey değildir. Psişik yaşantıyı bundan böyle yöneten ya da belirleyen mevki bilinç değildir. Ama aynı zamanda geleneksel niteliği olan psişik süreçlerin bütününün saydam, kesin bir içbilgisi görevini de kaybetmektedir.

²² L.Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, XII. Bölüm, "ideoloji konusunda", s.210, no:106.
²³ L.Althusser, "Freud ve Lacan" s.23-24.
²⁴ L.Althusser, "Feuerbach Üzerine" s.226.

Psişik yaşantının organizasyonunu egemen ve merkezi bir tarzda gerçekleştirdiğine inanılan geleneksel işlevinden böylece ayrılmış bulunan bilinç, sadece hareketliliğe ulaşmayı sağlayan basit bir algı organı olarak belirlenebilir. Düşlerin Yorumu'nda, bilinçdışının "bilinci daha küçük bir çember içerisine kapatan büyük bir çember"e benzetilmesi böylece anlaşılabilir.[26] Bilinç dışının klasik özelliklerinin bozulma sürecinin altını çizen ikinci topik, bilincin sadece "başka niteliklere eklenebilir ya da mevcut olamayabilen psişik bir nitelik"den başka bir şey değildir"[27] diye tanımlar. Bilinç psişik yaşantının tamamını oluşturmak şöyle dursun, psişik aygıtın sadece *yüzeyini* oluşturur. Bu özel bakış açısından gidersek, benlik Descartes'e uyan klasik felsefe varsayımlarının tersine, "her şeyden önce bir vücut benliğidir, sadece yüzeysel bir varlık değil, aynı zamanda bir yüzeyin yansıtmasıdır". Benlik bu durumda çift bir şekilde görünür, düşünmeye yarayan aygıtın yüzeyindedir, ama aynı zamanda "vücudun yüzeyinin yansıtılmasıdır."[28]

²⁵ S.Freud, *Düşlerin Yorumu*, 7. bölüm, VI, s.520.
²⁶ *A.g.e.*, 7. bölüm, VI, s.52.
²⁷ S.Freud, "Benlik ve Altbenlik", 1, s.223.
²⁸ *A.g.e.*, 2, s.230-238.

Görüldüğü gibi Althusser'in Freud'un *Düş* teorisine, bilinçdışının ilk teorik ele alınışına gönderme yapmasının nedeni, klasik psikolojinin dışlanması ve geleneksel felsefedeki bilinç ile psişik yaşantının özünün aynı olarak görülmesinin bırakılmasıdır. Bu açıdan psikanaliz, değişik bilinç felsefelerine karşı açılan savaşta kesin teorik silâhlar sağlar. Ama aynı zamanda bilinçdışı sisteminin kendisine özgü bir nedenselliği olduğu varsayımını da geliştirerek, bu nedenselliğin ideolojide sürekli etkin olan nedenselliğin teorik modeldeki uyanık düşünce yasalarına indirgenemez olduğunu da gösterir.

Bilinçdışının Ebediliği ve İdeolojinin Gerekliliği: Hayali Olanı da Gündeme Getiren Bir Maddecilik — Althusserci ideoloji açıklamasının psikanaliz teorisine başvurması, gösterdiğimiz gibi, bilinçdışının ebedi olarak varoluşu ile ideolojinin ebedi olarak varoluşu arasındaki temel benzerlik tezine dayanır.

Bu açıdan ebediyet, daha doğrusu *zaman dışılık* özelliğinin, psikanalizin orijinal perspektifi içerisinde bilinçdışı oluşumlarının, tıpkı ilk elden süreçteki yoğunlaştırma ve yer değiştirme, ayrıca kuşku yokluğuna dayalı çelişki ilkesinin bilinmezliği gibi temel bir özelliği olduğunun da altını çizmeliyiz. Daha *Düşlerin Yorumu*'ndan başlayarak düşlerin gerçekleştirdiği çocukluk kökenli *arzunun ölümsüzlüğü ve yok edilemezliği* Freud tarafından kabul edilmişti. Erişkin kişilerde de, bilinçdışından gelen bu arzu, her ân yeniden etkinleşebilir; "*Odysseus*'ta Cehennem Gölgeleri", ya da efsanelerdeki galip tanrıların üzerlerine yığdığı ağır dağ yığınlarının altında ezilen efsane titanları gibi onlar da yok edilemezler. "Onların vücut organlarının titreşimleri hâlâ bu dağları sarsmaktadır." Genel olarak düş oluşumunda gündeme gelen bilinçdışı arzular,

her zaman etkendirler, "bir yerde sonsuzdurlar." Onlar her türlü bastırmaya karşın kendilerine bir yol bulup, üzerlerine kendi yoğunluklarını aktarabilecekleri "bilinçten gelen bir tahrik"e eklenerek dile gelebilirler. Çocukluktan ileri gelen bilinçdışı arzuların böylece ölümsüzleşmeleri, "gerçekten de bilinçdışı olan yani bilinçdışı sistemine bağlı olan" psişik eylemlerin yok olamazlıklarının bir özelliğidir. Oysa önbilinç sistemine bağlı olan fenomenler yok olabilirler.[29]

Bu açıdan, "bilinçdışında hiçbir şeyin bitmediği, hiçbir şeyin olmadığı, hiçbir şeyin unutulmadığı gerçeği ortadaysa ve eğer yok olmama "bilinçdışı süreçlerinin en önemli özelliği ise"[30] bilinçdışının kendine özgü bir ebediliği vardır, bu ebediliğe *Metapsikoloji* zamandışı sözcüğünü yakıştıracaktır. *Metapsikolojiye* göre gerçekten de "bilinçdışı sisteminin süreçleri *zaman dışıdır* yani zamana göre düzenlenmemiştirler, zamanın akışı ile değişmezler, zaman ile hiçbir ilişkiye girmezler. Zaman ile ilişki, bilinç sisteminin çalışmasına bağlıdır." Böyle bir zaman dışılık sonuç olarak kuşku ve yok sayma yokluğuna da bağlıdır. Çünkü bunlar ön bilinç – bilinç sisteminin içerisinde etkin olup bilinçdışı sistemde akan psişik cereyanı engellemeyi hedefler. Böylece Freud'a göre, zaman dışılık "bilinçdışı sistemine bağlı süreçlerin içinde bulmayı beklediğimiz özelliklere" bağlıdır. Bunların arasında *çelişki yokluğu, ilkel süreç* (yatırımların esnekliği) *ve dış gerçeklik yerine psişik gerçekliğin konulması*[31] *vardır.*

Bilinç dışının *zaman dışılığı* ya da "ebediyeti", bilinçdışı sisteminin oluşumlarındaki ilkeler olarak, yani yoğunlaştırma ve yer değiştirme ve yok saymanın yokluğuna bağlı olarak ele alınabilir.

---

[29] S.Freud "*Düşlerin yorumu*", 7. bölüm, III, s. 470-471, ve n.1, s.470.
[30] *A.g.e.*, 7. bölüm, IV, s.491.
[31] S.Freud, *Meta Psikoloji*, "Bilinç Dışı", s.97.

Bu açıdan ilk elden süreçlerin oluşturduğu bu sistemde etkin olan kendine özgü nedenselliğin bir izi olarak da görülebilir. Bu süreçler yeniden hatırlatalım, "düşünce yanlışları ya da sapmalar değildir, bunlar her türlü tutukluktan kurtulmuş olan psişik aygıtın çalışma tarzlarıdır."[32] Bu çalışma tarzları, yoğunlaştırma, yer değiştirme ve üst üste binen belirlemeler yani çok nedenlilik gibi genel kategorileri tetikleyerek ortaya karışık bir nedensellik çıkarır; mantık çelişmezliği ilkesine indirgenemeyen çoğul bağlayıcı zincirler üzerine temellenen bilinçdışı canlandırmalarının düzenlendirilmelerine bağlı bir nedensellik söz konusudur. "Normal" nedenselliği bozmayı gerektiren çok karmaşık bir yapı ile özdeş olan düşe özgü nedensellik de bu şekilde anlaşılabilir. Freud tarafından düş çalışması ile sözcük oyunları arasında yapılan benzeştirme, bu bozmaya ya da karışıklığa bir örnek oluşturur, çünkü düş çalışması "düş düşüncelerinin birçoğunu dile getirmeyi sağlayan ikiye çekilebilir bir yapıya sahiptir."[33] Bu ikiye çekilebilirlilik özelliği, Freud tarafından aynı zamanda *Kelime oyunları ve onların bilinçdışıyla ilişkisi* adlı yapıtında da altı çizilerek verilmiş ve bu tür oyunların her hangi bir anlamsızlıkla karıştırılmak şöyle dursun, tam tersine bilinç dışında etkili olan nedenselliğin tuhaflığını ortaya çıkardığı gösterilmiştir. Her türlü basit ve çizgisel nedenselliğe karşı gelen epey karışık ve eklemlenmesi zor olan bu nedensellik, zaman içerisinde birbirini izleyen bir düzenle özdeşleştirilerek zamanın kendisi olarak çıkabilir.

Bu açıdan Freud'un teorisinin bilinçdışı psişik eylemlerin karmaşık süreçte olduklarıyla ilgili düşünce, Althusser'in *yapısal nedenselliği* ile yeniden gündeme gelir. Bu durumda Althusser'in

[32] S.Freud, *Düşlerin Yorumu*, 7. bölüm, V, s.514.
[33] *A.g.e.*, 6. bölüm, IV, s.293.

çok nedenliliği/üstbelirlemeyi öne çıkarmasını ve *Kapitali Okumak* adlı metnin "Kapitalin nesnesi" adını alan bölümünde süreklilik içeren zamanı ve en çok da tarihsel zaman anlayışlarını eleştirmesini, birbirleriyle karşılaştırmadan edemeyiz. Marxçı perspektiften ele alacak olursak, Hegel'in zamanı, sürekli, homojen, çizgisel olarak tanımlaması, toplumsal bütünlüğün anlaşılmasının gerçekleştirilen ifadeye dayalı bütünlük kategorisine dayanması "şimdiki zamanın çağdaşlığı" kavramına bağlıdır ve bu yüzden de Althusser onun geçersizliğini göstermeye çalışmıştır. Gerçekten de Marx, karmaşık bütünlüğün birliğini oluşturan bir öğenin *öbürünü altına almasına dayalı eklemli yapının özgün kavramı* doğrultusunda, her türlü yapı düzeyine karşılık gelen zamanların çokluğu ve farklılığını belirtir. Ekonomik düzey, politik düzey, ideolojik düzey vs; bu karışık yapının her düzeyi, görece özerkliğe sahip olduğu için, kendine özgü bir tarihe sahiptir. Daha özellikle Althusser'den bir örnek verecek olursak", ekonomik üretim zamanı, saatlerin zamanına indirgenemez", ancak kendiliğinden okunamayan ve görünemeyen karmaşık bir zamanı tanımlar, bu zamanın da kavramını oiuşturmak gerekir. Oysa böyle bir kavramın oluşturulması, Freud tarafından açılmış olan perspektife yerleşirsek, "biyografi zamanına" indirgenemeyecek olan "bilinçdışının zamanı" kavramına benzer bir şekilde teorik bir kavram oluşturma gerekliliğini ortaya çıkarır. Demek ki psikanaliz açısından bilinçdışının zaman dışılığı, süreksiz, çoğul ve heterojen bir zamanın damgasını taşıyabilir. Bu yapısal ya da parçayı bütün yerine koyan bir nedenselliğe özgü bir zamandır, "*Kapital'in nesnesi*"nde[34] yeralan bir formülü izlersek "zamanın sürekliliğinin ideolojik aşikârlığı" ile ters düşen bir zamandır bu.

[34] Bkz, L.Althusser, "Kapitalin Nesnesi", s. 283-288.

İdeolojinin tarih dışılığı ya da ebediliği tezi, altını çizdiğimiz gibi, ideolojik üretimin zorunluluğunun temel bir anlam taşıdığını gösterir. *Marx İçin*'deki bir deyimi izleyecek olursak ideoloji *"tüm toplumsal bütünlüğün olduğu gibi organik olarak bir kısmını* [...] *oluşturur."*[35] Bu ideoloji, tıpkı Freud'un anladığı ölçüde düş gibi hiç de sadece bir yanılsama ya da hayal görme keyfiyeti taşımaz. Bu durumda onun gerekliliği kendine özgü bir nedensellik terimiyle anlaşılır. Düşün oluşumları nasıl özel bir takım mekanizmalarla, bu durumda yer değiştirme ve yoğunlaşmayla oluşuyorsa, ideoloji de öyle özel mekanizmalar aracılığıyla gelişir. Freud'a göre bilinçdışı sistemine özgü psişik bir nedensellik nasıl varsa, ideolojik alanda da o tür bir iç nedenselliği koyabiliriz.

Althusser'in, Marxçı felsefe içerisinde, üstyapının görece özerkliği tezi aracılığıyla ve bilinçdışı teorisiyle ideoloji teorisinin benzeşmesine temellendirilen ideolojinin ebediliği tezi aracılığıyla savunduğu konumun orijinalliği bu şekilde gösterilebilir. Gerçekten de söz konusu olan ideolojik alana içkin gizli bir mantığı ortaya sermektir. Çünkü bu proje, ideolojilerin değil, *genel olarak ideolojinin* teorisini yapmaya dayanır; bu da şu anlama gelir, ideoloji, kendi başına teorik bir nesne oluşturur ve bu açıdan ideoloji, her türlü toplumsal formasyona bağlı bir boyuta sahiptir ve komünist bir devrim sonucu ortaya çıkacak sınıfsız toplumlarda da var olacağı varsayılabilir. *Alman İdeolojisi* içerisinde hâlâ geçerli gibi görülen mekanik anlayış ya da "tarihselcilik ve pozitivizm" kalıntılarının eleştirisi diye ortaya çıkan, ama ideolojiyi sadece yanlış ya da yanılsama olarak ele alan anlayış eleştirilmelidir. Başka bir açıklamaya indirgenmemeleri gereken bir takım durumlara, zorunlulukla aynı anlamı verme, eş anlam kazandırma, ideolojinin *maddî yö-*

[35] L. Althusser, *Marx İçin, VII, Bölüm*, IV, s. 238.

nünün ortaya çıkartılması, teorik sapmaların ya da yol almaların da ikinci aldatıcı şeklidir. Hiç kuşkusuz bu eleştiri, bir yandan dolambaçlı olarak Spinoza'dan bir geçiş"i gerektirir. Spinoza'nın ilk bilgi türü adını verdiği teori, "ideolojiyi sadece bir yanlışlık ya da basit bir cehâlet olarak görmüyor, çünkü insanların "dile getirdikleri" dünyayı vücutlarının durumuyla hayali bir ilişki üzerine temellendiriyordu." Böyle bir görüş *genel olarak bir ideoloji* teorisinin oluşumu projesi için gereken *hayali olana dayalı bir maddecilik* oluşumunu sağlar.[36] Ancak böyle bir proje aslında temel olarak Freud aracılığıyla her şeyden önce Freud'un düş teorisi aracılığıyla temel bir başvuruya sahip olur çünkü *ön bilinç* ve *bilinç* sisteminde işlemekte olan nedensellikten başka bir nedenselliği canlandırmamızı sağlar. Althusser'e göre, bu zamana ve çizgiye özgü olmayan zamansallık, ideolojik alanı idare eden özel süreçliliğin teorik kaynağıdır.

Şunun da üzerinde durmamız gerekiyor Althusserci anlamda ideolojinin zorunluluğu, ideolojinin ikinci bir özelliği ile (ebediliği ya da tarih dışılığının dışının ikinci özelliği) güçlenir. Gerçekten de ideoloji, sadece gerçek hayatın – tersine döndürülmüş – bir canlandırılması değil, ancak "bir canlandırma canlandırmasıdır". Hayali olanın ve onun yasalarının kendine özgü işlevi kavramına yankı yapan Althusser'in formülünü izlersek, "ideoloji bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarına dayalı hayali ilişkilerinin canlandırılmasıdır."[37] Bu özel düşünce sonucunda ortaya çıkan tez, ideolojik düzenin prensibini ikiye katlayarak, çok genel olarak mekanik açıklamalarda kullanılan yankı ya da yansıma modelini eleştirerek, ideolojinin "gerçek dünyanın" kendisinden, doğrudan ve basit bir

[36] L. Althusser, *Özeleştiri Öğeleri*, 4, s. 72-73.
[37] L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s.101.

ilişkiyle yola çıkarak hayal yoluyla bir tersine çevirme çıkardığını reddeder. Kaldı ki böyle bir tez yanında başka bir tez getirir. Bu tez Althusser'in tamamen kendine özgü, *Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda geliştirdiği, ideolojinin *madde kökenli olduğu tezidir.* İdeoloji maddidir, manevi değildir. Çünkü devletin ideolojik aygıtlarının, kendilerine bağlı olarak geliştirdiği törenlerle, toplumsal olarak kurumsallaştırılmış durumlarla, davranış ve pratik biçimleriyle yaşar; bunlar yani okul, ideolojik devlet aygıtı, din ideolojik devlet aygıtı, aile ideolojik devlet aygıtı, bilgilendirme ideolojik devlet aygıtı, sendika ideolojik devlet aygıtı ya da kültür ideolojik devlet aygıtı öyle *kurumlardır ki* bunların amacı üretim koşullarının yeniden üretilmesidir, ancak bunların işlevi güç uygulama temelli baskıya dayalı bir işlev değildir (oysa devletin baskıcı aygıtları olan devlet, polis ve adalet aygıtları böyledir). Devletin ideolojik aygıtları için "ideolojiyi işliyorlar" diyebiliriz. Başka türlü söyleyecek olursak, toplumsal işbölümü çerçevesinde, koşulların ve özellikle de üretim ilişkilerinin yeniden üremesi için gerekli olan öznel inançların ya da canlandırmaların temelindedir bunlar. Bu öznel inançlar asıl değildir, "öznenin" bilgisi dışında gelişirler. Toplumsal olarak kurumsallaşmış ve işleyen devletin ideolojik aygıtının pratik maddeselliği içerisinde canlandırmaların ve[38] kayıtların bile bilgisinin dışında olabilirler. Demek ki devletin ideolojik aygıtları kavramının kendisinden de anlaşılacağı gibi, hayali olana özgü maddî bir rejimin varlığını varsaymak gerekir; ideoloji, kendine özgü bir işlevle hareket ederek gerçeğin basit *canlandırmasına* indirgenemez ve her şeyden önce *Alman İdeolojisi*'nde kabul edildiği anlamda gerçeğin tersine dönmüş canlandırmasını oluşturan *bilince* indirgenemez.

[38] *A.g.e.*, s. 81-97.

Demek ki daha özgün bir biçimde Althusser'in ideolojik "canlandırma"ya bağlı çift düşünme özelliği aynı zamanda ideolojinin işleyişiyle bilincin işleyişini birbirinden ayırmamızı sağlar ve böylece ideolojinin yasaları arasındaki yapı benzerliği *bütün tarihselliğinde* ele alınarak bilinçdışının yasaları olarak görünür. *Marx İçin*'de ideolojinin canlandırma sistemi olarak teorik bir işleve değil "sosyal ve pratik" bir işleve sahip olduğu vurgulanırken Althusser'in geliştirdiği tez, ideolojinin insanların varoluş koşullarıyla olan ilişkisinden değil, bu ilişkiyi yaşayış *tarzlarındaki* hem gerçek hem hayali olan özelliklere dayandığı tezidir. Ancak eğer ideolojinin üretim ilişkileri içerisindeki varoluş koşullarının "gerçeğine" olan ilişkisi basit değilse, karmaşıksa, eğer bu ilişki "bir ilişkiler ilişkisi, ikinci derecede bir ilişki" oluşturuyorsa, bunun nedeni ideolojik düzene özgü canlandırmaların fikirlere indirgenmemesinden, bilinçli olmamasından kaynaklanır. Bunlar daha ziyade "yapılar", "kabul edilen, çekmek zorunda kalınan, algılanan kültürel nesnelerdir". İnsanlar üzerine "işlevsel olarak hareket ederler" ve kendilerini zorla kabul ettirirler. Kaldı ki, insanların dünyalarına olan ilişkisini açıklayan ideolojide "ancak *bilinçdışı* olma koşuluyla *bilinçli*" olarak belirmeleri bunları ortaya koyar. Başka türlü söyleyecek olursak, ideolojiye özgü etkililik ya da güç, pratik sosyal işlevinin görünümünde ele alınacak olursa, yığın canlandırmaları sistemi olarak ele alınırsa, "bilinçle pek alakaları olmaz." Hattâ bunlar "derinlemesine *bilinçdışıdır.* İdeolojinin bu derinlemesine bilinçdışı doğası onun kendine özgü nedenselliğinin de garantisidir. Bu nedenselliğe yine yapısal bir nedensellik diyebiliriz, çünkü bilinçdışının belirlenmeleri de aynen böyledir. Bu tip nedensellik, özel bir zorunluluğu tarihin bütününe özgü bir zorunluluğu oluşturmaktadır, çünkü Althusser'in varsayımının belirttiği gibi "ideoloji Tarihin bir sapması ya da beklenmedik bir fazlalıkla

değişik bir ürüne yer vermesi değildir, ideoloji toplumların tarihsel hayatlarının temel yapısıdır."[39]

İdeoloji ve öznenin oluşumu

Öznenin sorgulanması* [*çağrılması*] *1: İdeoloji ve sembolik düzen.— Althusser'in en önemli ve hiç kuşkusuz en ünlü tezlerinden biri, ideolojinin *öznenin sorgulanmasından* ibaret olduğudur. "ideoloji bireyleri özne olarak sorgular, çünkü Althusser için "ideoloji, sadece ve sadece özne tarafından ve özneler için vardır."[40] *Özne* kategorisine atfedilen bu temel teorik rol ideolojinin kendine özgü işlevini çözümleyerek açıklar, ama ortaya bir takım sorunlar çıkarır ve bunları da çözmek zordur. Her şeyden önce Althusser, doğal olarak bireyleri, ideolojinin, özne olarak kurumsallaştırdığını altını çizerek belirtir, burada "sujets concrets" yani somut özneler kategorisi her türlü ideolojinin oluşturucusudur; bu yüzden de çift bir oluşum gündeme gelir. Althusser'in bu konudaki tanımı bulmacamsı değilse de havada kalır.[41] Ayrıca bu özne kategorisi en alasından ideolojik bir kategori olarak ortaya çıkar. Zaten sadece ideolojik alanda özneler vardır, zaten söz gelişi bilimin öznesi

[40] L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin ideolojik Aygıtları*, s. 109–110.

[41] Bu konuda, "çift oluşum konusunda" Althusser için sorgulanan öznenin her zaman oldum olası özne varlığını bir öznenin kullaşması temeline göndermesi açısından okuyucu Judith Butler'in çözümlemelerine yolluyoruz. Bkz: *İktidarın Psişik Hayatı*, Paris, Leo Scheer Yayınları, 2002, 4. Bölüm, s. 165–198 Sorgulamanın Althusserci teorisinin başka bir yorumu için Butler'in çözümlemesini eleştiren yanıyla bkz: Franck Fischbach makalesi, "özneler kendi kendine yürür" Althusser ve sorgulama, Althusser: Bir Marx Okuyuşu, düzenleyen Jean-Claude Burdin, Paris, PUF, 2008, S. 110-345, bkz: Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne*, Paris, Flamarion, 2007, 3. Bölüm ve en çok da 5. Kısım, s. 345.

yoktur; ancak bu kategori de aynen ideoloji kategorisi gibi ebedi ve zorunlu görünür. Eğer *genel olarak* ideoloji bütün tarihte varsa o zaman özne kategorisi onun temel mekanizması içerisinde kendiliğinden yer alacağından felsefe tarihinin belirli bir bölümüne, söz gelişi 17. yüzyılla birlikte başlayan bilimsel devrimlerle başlatılan bölümüne özgü sayılmayabilir. Bu tez yani özne kategorisinin tarihin her döneminde bulunması, Althusser'de geriye dönüşlerle yeniden ortaya çıkan diğer başka çözümlemeler arasına kolaylıkla giremez, çünkü onlara uymaz; oysa *psikanaliz ve insan bilimlerinden John Lewis'e Yanıt'a* kadar bütün konferanslar özne kavramını özel bir felsefî tutumla, çağdaş dönemle özdeşleştirerek onu "burjuva hukuk ideolojisiyle birlikte" ele almıştır.

Bu güçlükler, bizce, özne sorununun önemini belirtir ve Althusser'in eserinde bu konunun teoriye dönüşmesinin de, yarıda bırakılsa ya da iki anlamlı olsa da önemine tanıklık eder. Bu konudaki güçlüklerin ortadan kalkmasıyla da en azından açığa kavuşturulmaları için "Devlet ve devletin ideolojik aygıtları" adlı epey tanınan bu metnin birçok açıdan kaymağını oluşturan "Freud ve Lacan" metnine başvurmak gerekir.

Althusser'e göre "İnsan, doğası gereği ideolojik bir hayvan" olduğu için, onu özne yerine koymayı sağlayan, bireyi özne olarak sorgulama mekanizmasıyla ideoloji, özünde, her tür tarihte geçerli olarak[42] tanınır. İdeoloji metninde ideolojik düzen, insanın oluşumu ve öznenin oluşumu, temel bir teorik eşdeğerliliğe sahip gibi görünür.

Bu açıdan, her şeyden önce öznenin sorgulanmasının *kullaşma* yapısına, bu durumda "Yasa"ya kullaşmada merkezî bir yer vermesi anlamlıdır, bu yapı ayrıca Lacan'ın özneyi *bilinçdışının özne-*

[42] L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s.111.

si olarak ele almasında önemli bir rol üstlenir. Althusser'in örnek olarak verdiği polis sorgulamasında (hey siz oradaki!), bu kullaştırma yapısı tiyatro sahnesindeymiş gibi gösterilir ve özneleşme sürecini somutlaştırır. Sorgulanan bireyden, kendisine bir şeyler buyrulduğunda, *arkaya dönmesi* beklenir; bu, hem onun yasaya boyun eğdiğini, hem de kendi kendisini buyruğun hitap ettiği kişi olarak gördüğünü gösterir. "bir birey (% 90 bu hep hedef alınan kişidir) arkasına döner, kendisinin söz konusu olduğuna inanmış, bundan kuşkulanmakta ama öyle varsaymakta, bilmesi gereken biri olduğuna göre sorgulamanın kendisine yöneldiğini kabullenmektedir".[43] Böylece bu basit "geri dönme" sürecinde, somut birey, *ipso facto* [fiilen], somut özneye dönüşmüş ya da değişmiştir, yani kendisini açıkça kesin olarak özne, özgür özne, ahlâkî özne, yapıp ettiklerinden sorumlu özne, biricik ve yerine başkası konulmaz özne olarak görmektedir, dolayısıyla Althusser'in "temel ideolojik etki" dediğine örnek oluşturmaktadır. Yine de diyerek, Althusser olaya bir kesinlik getirir, bireylerin böylece özneye dönüşmeleri zaman sırasıyla olmaz, *aniden* olmuştur ve iş başındadır, zira ideoloji, her türlü insan varoluşunun ortamını oluşturur, aşılmaz ufuk da diyebiliriz buna "[insan topluluklarının] nefes almaları tarih olmaları için zorunlu olan atmosfer ve öğe" diye de açıklama verebiliriz.[44]

Dahası, zorunluluğu ve ebediliği açısından "ideolojinin oldum olası bireyleri özne olarak sorguladığı"nı anlamalıyız, öyle ki "*bireyler oldum olası öznedir*". "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtı"nda, Althusser, öznenin bu sorgulanma önceliğini açıkça Freud'dan aldığı bir örnekle, doğacak çocuğun beklenmesi aşamasındaki "ideolojik törenle" açıklar. "*Özel bir aileye özgü ideoloji kapsamında*" daha doğmadan çocuk, oldum olası özne olarak "varlığa yerleştirilir". Böylece daha önceden "babasının adını taşıyacağı, bir kimliği olacağı ve başkasının onun yerine geçemeyeceği kabul edilmiş olur". Daha kendisine gebe kalınmasından başlayarak, küçük çocuk üzerine bu özne olma gerekliliği baskısı ya da ön zorlaması Freud'un "cinselliğin jenital ve jenital öncesi aşamalarını bilinçdışının yönettiği" görüşüne benzetilir, bunlar çocuğun gelişme evrelerinin tümünde geçerlidir.[45] Bu bağlamda Freud'a gönderme, açıkça Lacan'a bir gönderme olarak da anlaşılabilir, "baba adı" kavramı doğrudan Lacan'dan kaynaklanır. Lacan'ın orijinal perspektifi açısından, *Baba Adı*, "bir yasa konumu" olarak sembolik[46] bir işlevin dayanağını oluşturur, bu durumun önceliği de Freud'un evre teorisini biyolojik açıdan değerlendirmeyi engeller. Bu özel konuda, çocuğun özneleşmesi konusunda "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları" metni, Freud ve Lacan" makalesiyle kayda değer bir süreklilik sergiler.

Bilindiği gibi, Althusser'in 1964–65 tarihli bu metni, psikanalizin hala bir sorun olan bilimselliğini tartışır ve bu açıdan Lacan'ın gündeme getirdiği Freud'a dönüş ile ilgili olarak çok önemli bir takım bilgiler verir. Althusser'e göre Lacan, psikanalizin *nesnesini* basit bir ampirik pratiğe indirgenemediği ölçüde yani bilimsellik gerekliliği açısından *bir teori*yi oluşturabildiği sürece, ortaya çıkarır. Ancak Lacan, Freud'un bilinçdışını keşfi ile açtığı perspektif içerisinde, psikanalizin nesnesinin biyolojik bir küçük varlık olan çocuğun *insanlaşmasını* anlamasından başka bir şey olmadığın gösterir. Bu insanlaşma, oldum olası *özneleşmedir*. Çünkü insan yavrusu, doğumundan önce bile, kendisinden önce var olan sembolik bir düzene zorunlu olarak bağlanmakta, her şeyden ön-

[43] *A.g.e.*, s. 113-114.
[44] L. Althusser, *Marx İçin*, VII, IV, s. 238.

[45] L Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s 115–116.
[46] J. Lacan, "Psikanalizde Sözün ve Dilin İşlev ve Alanı", *Yazılar*, s. 278.

ce bir dil düzeni olan insan düzeninde bir özne yerini işgâl etmeye mecbur edilmektedir. Başka türlü söyleyecek olursak psikanalizin nesnesi, insan oluşumu üzerine, sembolik düzenin ve bilinçdışı etkilerinin tamamıdır. Biyolojik olandan insan olana böyle bir geçiş, bir özneleşme, bir özne oluşumunu gündeme getiriyordur gerçi, ama bunlar *sembolik bir düzen* doğrultusunda iş görmektedir. Lacan'a göre, bu sembolik düzen, dilin özelliğidir, çünkü dil, tek yanlı bir sinyaller sistemine indirgenemeyip "sembolün insanlararası işlevini" oluşturmaktadır. Bilinçdışının oluşumlarına temel olan çok nedenlilikte, sembolik düzende, dil, işin içine katılarak, insan düzenini, insan konuşan bir hayvan olduğu ölçüde tanımlamakta, daha doğrusu insanı söz ve dil öğesinin içine almaktadır ve zorunlu olarak insan yavrusu "dile açılmak zorundadır".[47]

İnsan düzenini tanımlayan doğaya, "kültür yasasının" geriye dönüşümlü etkisi bu şekilde anlaşılır. Ve her türlü insanlaşma, her türlü öznelleşme, bireyin bu sembolik düzene, "nesneleştirici dilin" düzenine bireyin kul köle olmasıdır. "Bu durum [çocuğun] ben, sen, o ya da o kız demesini sağlayacak, böylece küçük varlığın kendisini erişkinlerden oluşan bir dünyada *çocuk insan* olarak

[47] Lacan'a özgü bir ayrım olan *sembolik, hayali ve gerçek* arasındaki ayrım konusunda bkz. J.Lacan *Baba Adları* s.11, 63. 1953'ten başlayarak Lacan şunun üzerinde duruyordu: "–Freud'un keşfi insan doğasına sembolik düzenin ilişkilerinin yaklaşma alanıdır bunlar varlıktaki sembolleştirmenin en kökten mevkilerine kadar anlamlarını aktarırlar". (Psikanalizde Dilin ve Sözün Alanı ve İşlevi, *Yazılar*, s.275.) Lacan'ın anladığı şekli ile Freud'un keşfinin en önemli noktası Althusser tarafından "Freud ve Lacan içerisinde açık ve kayda değer bir şekilde vurgulanmıştır. Jack Alain Miller'in, J.Lacan'ın *Baba Adları* seminerinin eleştirel yayınlamasında gösterdiği gibi. (Eşik Yayınları, s.105), bilinçdışı düzenini gösteren sembolik düzenin Lacan tarafından kavram olarak yeniden ele alınışının kökeni Claude Levi-Strauss'un, *Yapısal Antropoloji'de* yeniden ele aldığı 1949 tarihi "Sembolik Etkinlik" adlı makalesine kadar götürülebilir, 10. bölüm (POCKET, "Agora", s.213-234).

konuşlandırmasını da sağlayacaktır. Bu kul köle oluş, çocuğun insan oluşumu sürecindeki *bütün ânlar üzerinde* bilinçdışının, "sembolik yasanın", beklenmedik bir önce gelişinin kılığına girer, bu yasa Oedipus ânında, çocuğun anneye olan narsisik ilişkisinin iki öğeliğini kıran, babanın ya da üçüncü kişinin ortaya çıkışının *sembolik* ânıdır. Bu yasa aynı zamanda ilk ânı da etkiler, çünkü bu ilk ân çocuğun annesine özdeşleştiği, annesini "başka bir ben" olarak aldığı *hayali* kendinden geçme ânıdır.

Demek ki genel olarak Lacan, sonradan "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtlarında" Althusser'in öznelleşmenin yani insanlaşmanın bütün aşamalarına yaydığı "bilinçdışı tarafından kendini kaptırma"yı ortaya çıkararak, benliğin hayali düzeni üzerinde sembolik düzenin önceliğini vurgulamıştır. Althusser'in yazdığı gibi, Lacan "[biyolojik var oluştan insan varoluşuna geçiş]in benim kültür yasası adını verdiğim düzenin yasası altında iş görmekte olduğunu göstermiştir ve bu düzen yasası *biçimsel* temelinde dil düzeni ile karışmaktadır.[48] Bu açıdan "kültür yasası" sembolik düzen kavramının bir yeniden formüle edilmesi şeklinde ortaya çıkar. Lacan için bu durum zaten şunu içermektedir: "Semboller insan hayatını öyle tamamlayıcı bir ağ halinde çevrelerler ki insan daha doğmadan, onu doğurmak için birleşen ve bunu "et ve kemikleri ile yapan kişiler" ona doğumunda yıldızların armağanları ile birlikte işin içine peri armağanı karışmasa da, kaderinin şeklini çizerler bunu da ona sözcükleri vererek yaparlar bunun doğrultusunda o çocuk sadık ya da hain olur. Daha olmadığı yerlere kadar onun peşinde gidecek eylemlerin yasası ölümün ötesinde bile onun peşinden gider. [...]"[49]

[48] L. Althuser, "Freud ve Lacan", s. 23-30. Bu kültür yasası konusunda yine bkz., kültür " sürekli olarak kendinin öncesinde yer alarak insanlaşacak özneyi emer." *Psikanaliz ve insan bilimleri*, ikinci konferans, s. 81–97.
[49] J. Lacan, "psikanalizde sözün ve dilin işlevi ve alanı", *Yazılar*, s. 279

"Doğumundan önce" ve "ölümünden sonra" insan üzerinde mutlak bir gücü bulunduran ve onun özerkliğini elinden alan bu sembolik düzen kavramı, Lacan tarafından, Freudcu anlamda bilinçdışının kavranması için daha 1950 yıllarından başlayarak öne sürülmüştür.[50] Ve Althusser bunu, toplumsal oluşumların teorisine kadar ve onlarla birlikte ideoloji teorisine kadar yayarak yeniden işlemiştir. Lacan'ın temel ilkesi olan "sembolik işlevin insan varlığında her taraftaki mevcudiyeti"[51] ilkesine, Althusserci ideolojinin zorunlu ve tarihin her döneminde bulunduğu ilkesi yanıt verir. Daha özel olarak "Freud ve Lacan" içerisinde anlatılan öznelleşme süreci, hiç kuşkusuz *bu anlatılan kul köle oluşa* bağlıdır. Bunun doğrultusunda "insan yavrusu tarafından aşılan bütün evrelerde yasanın iktidarı olarak, iletişimi işaret etme ve iletişimsizlik kodu altında gündeme gelir", öyle ki "onun 'doyumları' her zaman yasayı oluşturan, silinemez bir izi üstlerinde taşır. İnsan yasasının en önemli iddiası olan, herkesin yasayı bilmesi gerektiği zorunluluğu burada da vardır. [...]"[52] Böyle bir kul köle oluş "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları" içerisinde incelenen, *özne sorgulanmasının* temel ideolojik mekanizmasında da işlev görmektedir. Nasıl dil yapısının düzeni, bilinçdışının düzeni olarak, her türlü insan öznesinden önce var olarak, çocuğun temel gereksinmelerinin en baştan parçalanmış ve Lacan'ın formülünü izlersek "tetikleyicinin yapısındaki defilelere" model olarak kendini uydurmuşsa,[53]

[50] Bkz, yine J. Lacan, "1956'da psikanalizin durumu ve psikanalistlerin yetiştirilmesi, s. 468–469.

[51] J. Lacan, "Freud'un şeyi", *Yazılar*, s. 415.

[52] L. Althusser, "Freud ve Lacan", s. 27.

[53] J. Lacan, "tedavinin yönlendirilmesi ve gücünün ilkeleri" [1958], *Yazılar*, s. 618. İnsan yavrusunun ihtiyaçlarının giderilmesi sırasında bunların parçalanarak arzuya dönüşmeleri, eksiklik ve kaybetme mührünü alarak sembolik düzenin her şeye muktedirliğine, "tetikleyicinin defilelerinden geçmeleriyle ilgili olarak bkz., s. 628.

aynı şekilde ideoloji, bireyleri özne olarak talep eder ve onlardan zorla "uzun bir zorlu yürüyüş isteyerek kurtçuklar halindeki memeli hayvanları insan çocuklara yani özneye" dönüştürür.[54]

Althusser tarafından, 1966 yılındaki *Söylevler Teorisi Üzerine Üç Not* içerisinde kabataslak bir sunumu yapılan genel tetikleyici teorisi, *özne işlevini*, ideolojik söylem olarak, söylemin özel bir etkisi ile özdeşleştirdiği ölçüde, *bilinçdışı özne etkisi*[55] *olarak* aldığı için, ideoloji ile sembolik düzen arasında belirleyici bir teorik yakınlığın varsayımı düşüncesini güçlendirir.

Kul Köle Etme ve Öznelleşme: özne ve Özne — *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtlarının* önemli konularından biri de, her türlü ideolojik yapıya özgü kul köleleştirme mekanizmalarını anlama çabasıdır: Bu kul köleleştirme öznenin sorgulanmasında olduğu kadar en alasından Özneyi yani Tanrıyı gündeme getirerek söz konusu olan kul köleleşmedir, dinî ideolojide anlaşılan da budur.

Gerçekten de özel bir "örnek" aracılığıyla ama hiç de önemsiz olmayan bir örnek aracılığıyla, "Hıristiyan dininin özelliklerinden yola çıkan Althusser, özneleşmenin bir özelliğini ortaya çıkarır: Özne olarak tanımlanan, büyük Başkasına kul köle olarak merkez bir yere yerleşen, kendisi tarafından tanınılan ve onu da kendisinin tanıdığı, öznel kimliği garanti eden kul köleleşmedir bu. Biricik, mutlak ve merkezî olan *Başka Bir Özneye* yani Tanrıya bu kul köle oluş öyle önemlidir ki, her türlü özne sorgulamasını o temsil eder.[56] Öznelerin *adları* ile mutlak Özne "adına" sorgulanmaları

[54] L. Althusser, "Freud ve Lacan", s. 22.

[55] L. Althusser, *Söylem teorisi için üç not, Psikanaliz yazıları*, n. 1, s. 131–140.

[56] L. Althusser, *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*, s. 116–122.

her türlü özne sorgulamasını açıklayan modeller böylece oluşmaktadır. Althusser öznenin Özne tarafından böylece sorgulanma mekanizmasını örnek vererek kanıtlamak için, Tanrının Musa'ya kendini bir vahiy gibi gösterişinin Tevrat'taki eski örneğine başvurur. Tevrat'ın ekzod (çıkış) bölümünde Tanrı Musa'yı çağırır, başka türlü söyleyecek olursak ona bir ad verir. Bu onun kendi adıdır ("Musa!") Tanrı kendine de kendi adını da söyler ("Ben Ben Olanım"). Demek ki Tanrı en alasından Özne olarak Musa'yı sorgulamakta ona öznel bir kimlik vermekte (Musa) adını ona zorla vererek, onu biricik ve yerine başka birisi konulmaz varsaymaktadır; bu kimlikte Musa kendisini tanır, tıpkı Tanrının iradesine ve sözüne teslim olduğu gibi aynı süreçten geçer ("Gerçekten de (elbette) benim demektedir Musa, ben Musa'yım, hizmetkârınım, konuş seni dinleyeceğim!").[57] Özne için *temel ideolojik etki,* kendi öznel varoluşunun, aşikârlığını oluşturarak, "öznelerin Öznesi" olan Tanrıya kul köle olmasının mekanizmasından ayrılamaz çünkü Tanrı, öznenin kimliği ve varoluşunun *garantisini verme* işlevini elinde tutmaktadır: gerçekten de bu "Mutlak Özne, Merkezdeki biricik yeri işgâl eder ve kendisinin çevresinde bireylerin sonsuz sayısını özneye dönüştürmek için sorgular".

Öznenin Özneye bu kul köle olmasının mekanizmasını inceledikten sonra Althusser, klasik öznenin saydamlığını bozmayı sağlayan iki ilke ortaya çıkarır. Her şeyden önce *özne* teriminin kendisi, oluşumunda bir iki anlamlılık taşır. Çünkü bir yandan özgür bir öznellik kavramına, eylemlerinin ilkesini bilen bir özne kavra-

[57] *A.g.e.*, s. 118. Tanrı'nın kendini Musa'ya vahyettiği, Tevrat'ın egzot bölümündeki formülün yani "ben ben olanım" ya da "ben o olanım" formülünün aynı zamanda Lacan tarafından "*baba adları*"na ve *sembolik olanla hayali ve gerçek olanı tanımlamaya adanmış 1963 tarihli yarıda kalmış seminerinde de incelenmiştir* (*Baba Adları*, s. 92).

mına gönderme yapar ama öte yandan *bir başka özneye* bağlanma ve kul köle olma yapısına, birinci öznenin yani bağlanan öznenin *merkezsizleşmesini* sağlayan bir yapıya atıfta bulunur. Birincisine bağlı olan ikinci ilke, her türlü ideolojinin yapısında söz konusu olan *çift görünümlülük* tezidir, bir yerde her ideoloji bireyleri özne olarak sorgular bunu "Biricik ve Mutlak Bir Özne adına" yaparak onları Özneye kul köle eder. "her öznenin kendi (şimdiki ve gelecekteki) hayalini seyredebileceği Öznede *garantiyi* verebileceği ve söz konusu olanın, onlar ve Kendisi olduğu" buradan çıkar. İdeolojinin bu çift görünümlü yapısı "özneler ve Özne arasındaki karşılıklı bir birini tanıma ve sonunda öznenin kendisi tarafından ve diğer özneler tarafından tanınması".[58] Althusser'in başka bir metinde "ideolojinin ideolojik teorisi" adını verdiği bir özellik burada bozulur; buna göre ideoloji öyle bir basit bir görünüm yapısına bağlıdır ki, özne nesne ilişkisinin içinden çıkan bu yapıda özne kendisini *oluşturucu bir özneye* özdeşleştirerek *merkezdeki yerini* işgâl eder, öznenin nesnelleştirmesini oluşturan diğer nesneler çevrede kalır. Althusser kaynağını Feuerbach'ın felsefesinde bulan bu yansıma teorisine,[59] öznenin Özneye kul köle olmasının incelenmesinden sonra, karşı açıklama olarak ideolojik alanın *içten* bölünmesi özel görüşünü geliştirir. Bu konu *merkezsizleşmiş öznenin* klasik olmayan bir canlandırması ilkesine dayanır, özne artık oluşturucu değil, kendi merkezinin dışındadır, Başka Özneyle olan ilişkisinde gerçekten kendisi oluşmuştur.

[58] L. Althusser, *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*, s. 119–120.

[59] Bu noktada, bkz., L. Althusser, "Feuerbach", s. 180-222. Ancak Althusser, Feuerbach felsefesinin uygun bir ideoloji teorisi geliştirmek için önemli öğeleri sağladığını belirtir. Çünkü bu felsefe öznenin merkezsizleşmesi sorununu, ideolojik yapıya özgü bir içten bölünme tezi ile birlikte verir, bunun doğrultusunda "öznenin nesnesi", yani tanrı aynı zamanda "en üst Özne" olarak "öznenin öznesi" haline gelir.

Ancak, merkezi olmayan ve Lacan'ın eserinde kesin ve orijinal bir yer tutan bu özne kavramı, kendisini büyük Başkasına, sözün yeri, hakikatin garantisi olan bir büyük başkasına kul köle olma ve ondan ayrı düşme ilişkisine vererek oluşan bu özne, *bildiği varsayılan Özne* kendini (tanrı ya da psikanalist) kılığında gösterir. Denilebilir ki Lacan, ilk defa olarak, sözün ve tetikleyicinin, *öznenin* bağımlı olduğu *büyük Başkası* kavramını üretmiştir. Özne, tanım icâbı, tetikleyiciye bağlı olduğundan bilinçdışının sembolik düzenine kul köle olmuştur. Bu düzeni "bir büyük B olarak Başkasının söylemi olarak tanımlayabiliriz" Lacan'ın büyük Başkasına kul köle olunduğu tezi ve bu büyük Başkasının sözün yeri olarak, öznelleşmesinin koşulu olmasını gerektirdiği düşüncesi, açık bir şekilde, bilinçdışının öznesi ile özdeşleştirilen ve psikolojik olmayan, deyişinin ardında kendinden geçen bir özne kavramına yol açar. Bu bilinçdışının öznesi, özünde bölünmüştür. Merkezsizleştirilmiştir ya da merkez dışına atılmıştır. Freud'un bulduğu "kökten merkez dışılık" icâbı "insanın karşı karşıya kaldığı kendinden dışarıya" atılmıştır.[60] Böyle bir merkezdışılık, özneyi oluşturan kesinti ya da "yeniden bölünmeye" bağlı olarak ortaya çıkar *(ichspaltung)*. Bu bölünme, tetikleyicilere bağlanmaktan ileri gelir, çünkü özne sadece konuşan öznedir. Ve öznenin sözü *büyük başkasının* yerinden gelmektedir. Bu merkez dışılık, bu merkezsizlik *özneyi* ele geçirilmez hale getirir ve Lacan'ın 1949 yılında yazdığı "Ayna Evresi" adlı makalesinde altını çizdiği gibi, *benlikten,* onun özdeşleşmelerinden ve onun hayali kaptırmalarından, onu farklı kılar.

Daha özel olarak *öznenin ve büyük Başkasının diyalektiği* La-

[60] Bkz., J. Lacan, "Bilinçdışında harfin üstelemesi ya da Freud'dan bu yana akıl." *Yazılar*, s.524. *Öznenin, büyük Başkasıyla olan* ilişkisiyle ilgili olarak yine, bkz: Lacan'ın bu konuyla ilgili birçok metni, en çok da "öznenin alt üst edilmesi ve Freudcu bilinçdışında arzunun diyalektiği" (1961), *Yazılar*, s. 800-816.

cancı anlamında, büyük Başkasına kesin ve önemli bir hakikat garanticisi işlevi verir.[61] Öznenin kendi sözünün yeri demek olan büyük Başkası aynı zamanda bildiği varsayılan Özneyi oluşturur. 1964 yılında öğretmen okulunda verdiği seminer çerçevesinde, sonradan *psikanalizin dört temel kavramı* başlığı ile yayınlanan incelemesinde Lacan, özneyi oluşturan büyük Başkasına gerçekten bağlılığın yarattığı yabancılaşmanın üzerinde durur. Ona göre "büyük Başkası özne ile ilgili olarak sunulabilecek her şeyi yöneten tetikleyici zincirinin bulunduğu yerdir."[62] Oysa bu yabancılaşma, *bilim öznesine* özdeşleştirilen özneyi hakikat sorununa bağlayan ilişki olarak anlaşılabilir. Bu hakikatin temeli, bir tür metafizik garantisi, Descartesçı bir Tanrı olarak bildiği varsayılan özneye kadiri Mutlak bir yönetici olarak ebedi hakikatleri özgürce yaratan monarka aittir.[63] Belki de – elbette bu sadece bir varsayımdır – Althusser'in, öznenin sorgulanması mekanizmasını somutlaştırma amacıyla *din ideolojisine* tanıdığı ayrıcalık, Başka Özneye, Tanrıya, kendisine kulluk eden öznelerin varoluşlarının bile garantisi işlevi gören özneye bu ideolojide verilen önem doğrultusunda, Lacan'ın, bildiği varsayılan Özneyi, felsefedeki ilk ortaya çıkışı Aldatmayan Tanrı olan özneye ayırdığı orijinal incelemeye başvurarak anlaşılabilir.[64]

Yine de hakikat ve hakikatin temeli gibi metafizik sorun, Lacan'da, Althusser'e göre daha esastır. Dahası o, öznenin Başkasına

[61] J. Lacan, "Bilinçdışında harfin üstelemesi ya da Freud'dan bu yana akıl", *Yazılar*, s.524.

[62] J. Lacan, *psikanalizin dört temel kavramı*, XVI, Paris, le Seuil yay, "Points", s. 228.

[63] A.g.e., III, s. 44-45, ve s. 250-252.

[64] Judith Butler, *İktidarın psişik hayatı'nın 4.* bölüm'ünde bu konuyu ihmal etmiştir. Althusser de ideolojiyi açıklarken din örneğini, öznelerin kendi kul köle olmalarına bağlılıklarını, *suçluluklarından yola çıkarak ortaya* çıkarır.

temel bağlanmasını anlatırken, özneyle Başkası arasındaki diyalektiği – kendine özgü bir şekilde –, Althusser'in tutumuna, göreceğimiz gibi, tamamen yabancı kalan bir şekilde –, bir tür yeniden gündeme getirme şeklinde açıklayıp temellendirmiştir.

Öznenin sorgulanması 2: ideoloji ve hayali olan. —Althusser'in yazdığı gibi, ideolojik etki olarak öznenin aşikârlığı iki işlevlidir: *bilmezlikten gelme-tanıma.*[65] Bu bilmezlikten gelme- tanıma doğrudan doğruya ve açıkça Lacan'dan alınmıştır. Hattâ Marx'ın kendi eserinde bile bunun bir taslağı vardır. *Alman İdeolojisi*'nde olsun, belki de *Kapital*'in 1. kitabının, "metaların fetişizmi ve bunun sırrı"na adanan ünlü bölümü olsun bununla ilgilidir. Bu metinde Marx'ın gösterdiği gibi, insanlar ticari toplumda, toplumsal ilişkiyi, eşya arasında bir ilişki zannederek, (malların oluşturduğu emek ürünlerini öyle zannederek) aynı ânda değerin toplumsal kökenini yani üretim ilişkilerinin yapısına dayalı, toplumsal olarak yararlı emek zamanını hem *bilmezler hem de tanırlar.* Bu yüzden, değerin toplumsal kökeninin bilimsel keşfinden sonra "hayal kurarak öyle sanma" ortadan kalkmaz. Marx'taki bu ideoloji teorisine bir taslak oluşturabilecek *yanılsama* teorisi sonuna kadar götürülmez: yanılsamanın bir gerekliliğinin altını çizer ama bu yanılsamayı uyduruk, kendi gerçeği olmayan, üretim ilişkilerinin basit bir yansıması ve görüntüsüne, bir hayal dünyasına indirger.[66]

Yine de genel olarak bilmezlikten gelme, tanıma kavramı, Althusser'e göre *öznenin* önemli bir özelliğini, kendisini doğrudan ve mutlak derecede emin olarak tanıyan klasik felsefedeki benliğin tersine, kendisine kapalı kalan, kul köle olan ve sorgulanan ideolojik özne olma özelliğini, belirtir. Burada belirleyici olan, Freud'un öğretisinin bilinç ile psişik olanın eşdeğerliğini bozmasına ve Lacan'ın bu öğretiyi yeniden ele almasına dayanır. Lacan *Ayna Evresinde, benin* aynadaki hayalinin ondan hep ayrı kaldığının üzerinde durarak, özdeşleştiği hayali *benlikten* kopamayacağını, bunun kendisinde bir uyumsuzluğa iteceğini önceden vurguluyordu.[67] 1950–1960 yıllarında, bilinçdışının *sembolik* düzenine boyun eğmiş *özneyle*, hayali olanın düzenine bağlı *benlik* arasında yapılan ayrımla, öznenin kendisinin özünde bölünmesi, hep iki-*özne-arasında* kalması daha da özellikle vurgulanır, bu ayrım dediklerinin arkasındaki özneyle deyişin sürüklediği özne arasındaki ayrımdır. Özne hiç kuşkusuz kendini benliğinde tanır, ama ancak yabancılaşarak olur bu. Bu yüzden Lacan'a göre, Freud'dan sonra, şu ayrımı vurgulamak gerekir, "bilinçdışının gerçek öznesiyle, çekirdeğinde birtakım yabancılaşmalar dizisiyle oluşturulan *benliği* temelinden ayrı görmeliyiz"[68] Psikoloji-karşıtlığı çerçevesinde, Lacan'ın bilincin yanılsamalarına olduğu kadar, özerk bir benliğin yanıltıcılığına da kökten eleştirisi burada gelişir, "Düşüncenin kendine yönelerek sonsuza kadar geri gidebileceğini zannetmesi bir sene yanılgıdır... bilinraptır".[69] Freud'un ikinci topikteki öğretisini izleyen Lacan, bilin-

[65] L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 111–122.

[66] Bkz, K. Marx, "Malın fetiş özelliği ve bunun sırrı", *Kapital*, I. Kitap, I. Bölüm, I. Kısım, Bölüm I, IV, *Eserler, Ekonomi*, I, Paris, Gallimard, "Pléiade Kitaplığı", s. 604–619.

[67] Hayale kapıldığı için, aynada oluştuğu için, özne konusunda Lacan şöyle yazar. "*Benlik* mevkii, tek birey için hiç azalmayan bir hayal çizgisinde, yer alır,- daha doğrusu öznenin oluşumunu, kendi gerçeğiyle uyumsuzluğunu *ben* olarak çözmek zorunda kaldığında başvurduğu diyalektik sentezlerin başarısı ne olursa olsun, teğet geçecektir" (Psikanaliz deneyiminde ortaya çıkan Ben işlevinin oluşturucusu olarak ayna evresi" [1949], *Yazılar*, s. 94).

[68] J. Lacan, "Freud'un Şeyi", *Yazılar*, s. 417.

[69] *A.g.e.*, s. 424.

cin *benliğin* bir ayrıcalığı bile olmadığını savunur, çünkü benlik artık merkezî *algı-bilinç* sisteminde uygun bir yer olarak bile ele alınamaz: ayna evresi anlayışı benliğin oluşumu ilkesinin temeline, onun hayallere kapılmasını ve *bilmezlikten gelmesini* yerleştirir.[70] Bilincin öznenin temel bir belirlenmesi olduğunu reddeden Lacan, her türlü kendini bilmenin iki anlamlı olduğunun, temelinde onun tersinin de yani bilmezlikten gelmenin de bulunduğunun, altını çizer, "her tür beni tanıdığını zannetmenin temelinde beni bilmeme yatar" diye yazar.[71]

Lacan'ın bu çift işlevli tanıma-bilmezlikten gelme açıklaması inkâr edilemeyecek bir şekilde Althusser'in ideoloji içerisinde oluşan özne anlayışını beslemiştir. Yanıltıcı bir aşikârlıkla "bu benim" diye kendini öne süren özne, aslında kendine kapalıdır, kul köle olma yapısına bağlıdır, bu yüzden de özne kategorisi ya da terimi hep iki anlamlıdır. Yine de hem *Althusser*, hem de *Lacan*'ın özne anlayışları "klasik" anlayışa karşı geliyorsa da, (böyle bir sıfat gerçi havada kalır) bu klasik anlayıştaki eylemlerinin özgür oluşturucusu bir benlik, kendi canlandırmalarını bilinç merkezli bir saydamlıkta oluştururken ikisi de bunu reddediyorlarsa da, aralarında kurduğumuz paralelliğin de elbette sınırları vardır. Bu sınırların ilki Althusser ile Lacan'ın tutumları arasında önemli bir ayrılık orta koyar, o da *özneyle benlik* arasındaki kavram ayrılığıdır. Bu ayrım Lacan'da sürekli benimsenir ve gündeme gelir, ona göre bilinçdışının öznesi olarak ele alınan özne anlayışı, *sembolik* olan *hayali* olan ayrımının temelinde yer alır. Buna karşılık Althusser'de

[70] J. Lacan, "Ayna evresi", *Yazılar*, s. 99. Aynı zamanda bkz., "Daniel Lagache'ın raporu üzerine notlar; psikanaliz ve kişilik yapısı" [1960], *Yazılar*, s. 675.

[71] J. Lacan, "Öznenin altüst edilmesi ve Freudcu bilinçdışında arzunun diyalektiği", *Yazılar*, s. 808–809.

bu kavramsal ayrım pek o kadar önemsenmemiştir. Sorgulanan özne onda bazen sadece bir benliğe indirgenmiş gibi görünür, hiç kuşkusuz bu benlik merkezsizleşmiş, kul köle olmuş ve bilincin sözüm ona ışığından yoksun kalmıştır, ama onun kapalılıkları tam da bilincin sahte aşikârlıklarının kendileridir.

Özne ile benliğin böylece kavramsal açıdan birbirlerinden ayırt edilmeyişleri, Althusserci perspektif açıdan ideolojik düzenin kendisine bağlı dil ikilemine bağlıdır. Bir yerde onun ideoloji tanımı, Lacancı acıdan ele alırsak sembolik düzen ile hayali düzen arasında gidip gelir. İdeoloji, "Kültür yasası"nın ilk elden durumuna gönderme yaptığı için, bireyleri özneleştirmeye ittiği için, ilk aşamada, sembolik düzene bağlıymış gibi görünür, çünkü bu düzende insanlaşma ve özneleşme süreci, "bilinçdışının ele geçirişi" olarak ortaya çıkar. Althusser'in *Söylemler teorisi üzerine üç not* adlı metninde gündeme getirdiği *Genel tetikleyici teorisi* bu yüzden her türlü söyleme özgü bir öznelliğin etkisi konusunda hesap vermeyi hedefler (en çok da ideolojik söyleme özgü etki), öznelliğin etkisinin bir yan etkisi tam da *bilinçdışının–öznesinin* etkisidir.

Yine de başka bir açıdan, Althusser'in her türlü ideolojik ele alışın temel işleviyle özdeşleştirdiği, bilmezlikten gelme-tanıma işlevi açısından, ideoloji hayali olanın düzenine, buradaki yabancılaşmalara ve bu düzeni oluşturan cehâletlere indirgenebilir gibi gözükmektedir. Gerçekten de Lacan'ın orijinal perspektifine göre, Althusser'in yeniden gündeme getirdiği bu işlev, gerçek özneyi değil de özerklik yanılgısıyla ve ayna evresine özgü yabancılaşmasıyla daha çok benliği belirler; bu yüzden de sembolik olmaktan daha çok hayali bir işlevi oluşturur. Yine bu perspektif açısından, bilmezlikten gelme-tanıma süreci benliğin özerklik yanılgılarından bilincin aldatmasından ayrı düşünülemez.

Benliği oluşturan yanlış anlamalar, onun kendini özerk ya da

özgür olarak algılamasını sağlar, ancak bilince ve hayali olana özgü bu benzeşme Althusser'in ideoloji açıklamasında çift işlev olarak yeniden gündeme gelir. Hattâ Althusser, zorunlu olarak kapalı olan ideoloji alanını, Lacan'ın başka bir bağlamda ve başka amaçlarla açıkladığı zorunlu olarak kapalı "*ikili ayna evresine bağlı ilişki*" alanıyla karşılaştırır.[72] Oysa daha önce üzerinde durduğumuz gibi, Althusser'in vurguladığı ideoloji teorisinin özelliği, ideolojiye özgü düzenle bilinçdışı düzeninin arasında varsaydığı benzerliğe dayanır, oysa bu düzen hiç de hayali olmayan sembolik, kendisine özgü bir nedensellikle donanmış bir alan da oluşturur. İdeolojiyi ele alışa özgü bu iç zorluk, "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları"nın yazarının özne kavramına, bu kavram bilinçdışının öznesi olarak tanımlansa ya da yeniden tanımlansa bile sürekli meydan okumasını da açıklar.

[72] L. Althusser, "'Kapital'den Marx'ın felsefesine", s. 57.

Sonuç

Marksizmde henüz eksik olan ideoloji teorisi geliştirme çabası, Althusser'in eserinin en önemli projelerinden biridir; bu incelemede bunun genel bir *öznellik* süreci içerisinde merkezsizleşme ve kul köle olmaya dayalı bir özne anlayışa dayandığını göstermiş bulunuyoruz. Bu çerçevede Althusser, Marx'a dönüş perspektifi içerisinde temel kavramlarının geliştirilmesini yöneten, yeniden dile getirme ve yeniden ele alma *tutumu* doğrultusunda, psikanaliz alanından ödünç aldığı birçok kavram ve soru dizisini seferber etmiştir. Freud'un keşfiyle ilgili olarak, Althusser'in önerdiği yeniden okumadaki nokta, epey sorun yaratan bir düğüm noktasıdır: Psikanalizin Marksizm tarafından *epistemolojik temellendirilmesi*, hattâ, Althusser'in istediği, ama üzerinde pek açıklama yapmadığı, tetikleyicinin ya da söylemin genel teorisi konusudur. Özne konusuyla ilgili düşüncelerimizi burada noktalayalım, ancak bu konunun Lacan tarafından yeniden alınan Freud teorisi ve Althusser düşüncesindeki ideoloji anlayışının özel bağlantının ayrı tutulamayacağı vurgulanmalıdır.

Altını çizmiştik, ideolojinin temel mekanizması olarak öznenin sorgulanması teorisi, Lacan'ın yasayı ve kültür kavramını sembolik düzene bağlamasına dayanır, ama yine de Lacan'dan farklı olarak Althusser, *özne* kavramına felsefe açısından tam bir tutarlılık vermeye hazır değilmiş gibi görünmektedir. Aralarındaki bu

değişiklik, bir yandan Lacan öte yandan Althusser'de *Descartes düşüncesinde "düşünüyorum"*'un tam tersi olan iki yorumda kayda değer bir şekilde görünür.

Lacan'ın, Descartçı özne anlayışını hâlâ geçerli olan özne teorisinin örneği olarak gündeme getirişi, sadece felsefe tarihi içerisindeki basit bir dönemi tanımlamakla kalmaz, böylece öznelliğin çağdaş ele alışını da (bilimle ve bilme arzusu ile birlikte) sunar, ayrıca bu sunuş psikanalizin, piskolojiye indirgenemezliği çerçevesindeki bir özelliktir. Descartçı *düşünüyorum*, psikolojik bir özneyi tanımlamadığı gibi, bir derinlikler öznesini tanımlamaz, ancak daha çok bilime ters düşebilen ve ona bağlı bu özne "bilgiye sürekli kendinden geçen ve noktalı bir ilişkide" oluşan bir öznedir.[1] *Cogito* (düşünüyorum) gerçektende üst düzeyde bir kesinsizlik ânında ortaya çıkar: piskolojinin tamamıyla dolu olarak gördüğü özneyi ya da bilinç işlevi ile yönetilen benliği değil, kuşkunun götürdüğü en uç ânda birden ortaya çıkan kendinden geçme noktası söz konusudur. Descartes, felsefesiyle başlayan çağdaş özne kavramı, bilimin öznesi olarak, öznelliğin psikolojik olmayan her türlü ele alınışında aşılmayan bir model olarak kalmıştır: Demek ki bu sorun psikanalizin kendisi içinde hâlâ geçerlidir. Bilinç dışının öznesi yine bilimin öznesidir; hatta Lacan'a göre, " Freud'un tutumu Descartesçı bir tutumdur, çünkü kesinlik arayan özne temelinden yola çıkmaktadır"[2]

Buna karşın Althusser'de Descartesçı felsefenin algılanması çok daha eleştireldir, bu felsefenin çok daha geleneksel bir okuyuşuna odaklanır, Descartesçılığı bir "bilinç felsefesi" oluşumunda önemli bir ân olarak görür. Her ne kadar Althusser, Descartesçı *hakikat öznesi* kavramını (nesnelliğin öznesi de ola-

[1] J.Lacan, "Bilim ve Hakikat", *Yazılar*, s. 858.
[2] J.Lacan, *piskanalizin dört temel kavramı*, III, s. 43.

bilir bu) etkinliği olan bir *psikolojiyle* karıştırmıyorsa da, bu iki kavram arasında bağlar kurar. Bu yüzden psikolojik özne, Descartes'ın anladığı "yanlış yapan özne"'ye yani bilim alanındaki işlemlerinde ve kendi yöntemlerinde saydam kalan hakikatli öznenin tersine bağlanabilir.[3] Hakikatle yanlış arasındaki kopmanın anlamını tam göremeyen Descartes'ın felsefesi, Althusser tarafından hukukî "özne"si ideolojinin ortaya çıkmasına bağlı bir "burjuva felsefesi" olarak da görülür. Lacan'ın iddiasının tersine Descartesçı anlayış, aşılmaz ya da hâlâ aşılmamış ve tarih açısından ya da psikanalizde hâlâ geçerli olan bir ufku oluşturmaz. Burada aslında yine Althusser'in, *Descartesçı özneyi dışlayan*, bunu da bilim öznesi adına yapan Spinozacılığı devreye girer: Bilginin kendisini öznesiz süreç olarak tanıyınca, her türlü bilgi teorisinin genel eleştirisi, bilimin öznesini, "nesneyle" ikili bir ilişkiye giren öznenin eleştirisi gündeme gelir.

Hakikat öznesi olarak tanımlanan Descartesçı öznenin Althusser tarafından eleştirisi, son çözümlemede, Lacan'ın orijinal perspektifinden epey uzak kalır. Benliğe dayanmasa da psikolojik olmasa da, *bir özne teorisinin* oluşturulması Althusser'de tek yanlı olarak ortaya atılmaz. Altını çizdiğimiz gibi özne sorunu hem bilinmekte hem de basit bir ayna yansıması olarak açıklanan ideoloji modelinden ayrı bir model oluşturmak için kullanılmaktadır, böylece bilinçdışının işleyişindeki nedenselliğe karşılık gelen yasaları bulmak gerekmektedir. Öte yandan, özne kategorisini bir bilinç felsefesi alanına bağlayan tutumun kararlı rakibi Althusser'in gündeme getirdiği "Descartes karşıtı" kavram felsefesidir. Burada beliren çelişki, *öznenin* Althusser'de açıklanamaz olarak kalan bir yanını da ortaya çıkarır. Sorgulanan özne kimi

[3] Bu noktada bkz., L.Althusser, *Psikanaliz ve insan bilimleri*, 2. Konferans, s. 106-122.

zaman sembolik bir özne olarak, yani Lacan'ın kategorilerindeki bilinçdışının öznesi olarak anlaşılır, kimi zaman da hayali bir özne söz konusudur, kendini bilmeyişi ve yanılsamaları bilincinkileri örterek, çağdaş insanın kendini "bu benim" diye açıklamasına, "bilimsel uygarlığın öznesine" denk düşer.[4]

Hiç kuşkusuz, şunun da altını çizmeliyiz, Louis Althusser'i Lacan'a bağlayan entelektüel yakınlık değişik biçimlerde ortaya çıkar. Kimi zaman hemen hemen tam bir onaylama ("Lacan'a temel olanı borçluyuz") söz konusudur, kimi zaman bir ele geçirme stratejisi ("Lacan'ı çevirmek gerekir"). Althusser, Lacan'ı daha geniş bir alana açmak, bilimsel titizliğiyle, psikanalizin kendisinin de temellendirileceği bir ideoloji teorisi geliştirmek istemektedir. Bu tutumun açıkça sınırları vardır, çünkü her ne kadar Althusser, çok erken ve büyük bir incelikle, Lacan'ın çalışmasının önemini algılasa da, Lacan'a gelince, onun Althusser'in Marx'a dönüş programına ve psikanalizin Marksizmle birlikte ele alınmasına pek de sıcak bakmadığını biliyoruz. Kaldı ki, Althusser'in kendisi de, 1970 yıllarındaki özeleştiri dönemecinden ve aşırı "teori" kokan *epistemolojik kopma*[5] kavramını dışladıktan sonra, Lacan'a göndermelerden giderek uzaklaşır, sonunda Lacan'ın psikanalize bilimsel bir statü kazandırmadığını ve bu çabanın yenilgiyle sonuçlandığını söyler. Lacan en iyi durumda, bir "psikanaliz felsefesi" geliştirmiş, ama Freud'un eserinden yola çıkarak bir *bilinçdışı teorisi*[6] geliştirememiştir. Ancak bu yenilgi saptaması, Lacan'ın çalışmasında yanıldığı düşüncesi, Althusser'in kendi araştırmalarını sorgulanmasıyla aynı dönemde olur. Tarihsel

[4] J. Lacan, " Sözün ve dilin alanı ve işlevi", *Yazılar*, s. 281.
[5] Bu konuda bkz L. Althusser, *Özeleştiri öğeleri*, 2, s. 41–53.
[6] Bu konuda bkz "Doktor Freud'un keşfi", [1976], *Psikanaliz üzerine yazılar*, s. 195–219.

maddeciliğin bilimselliği ve *Kapital*'in saklı felsefesi konusunda kendini eleştirmesi en çok da 1978'deki "Sınırları içerisinde Marx" makalesinde görünmektedir.[7]

Althusser'in eserinde bir yerde hazmedilmemiş bir gerilim bulunur. Bir yandan idealist kavramlar olan *kaynak, amaç* eleştirilir ve bunlara bağlı felsefi bir kavram olan *özne* açıkça terk edilerek yerine *öznesiz süreç* önerilir, ama öte yandan da her türlü toplumda geçerli olan ideolojik boyutun kökeni incelenir. Oysa böyle bir inceleme, özne sorunun basitçe dışlanmasıyla değil, yeniden formüle edilip sorun haline getirilmesiyle anlaşılabilir. Demek ki Althusser, klasik felsefedeki öznenin Lacancı yeniden ele alınışını benimsememektedir. Daha da radikal bir tutum olarak, *John Lewis'e Yanıt*'taki[8] formül doğrultusunda, her türlü Özne kategorisi burjuva felsefesinin "bir numaralı kategorisi" gibi görünmektedir. Bu açıdan Lacan'ın perspektifinden bakılınca temel kavramlar olan *bilimin öznesi, bilinçdışının öznesi* ona göre felsefe açısından kapalı, hatta kabul edilemeyecek kavramlar olarak kalmıştır. *Söylemler teorisi üzerine 3 not*'tan birincisinde, "Birer bilim ve bilinçdışı öznesinin etkisi varsayımı kabul edilmişse de, bunlar çabucak yanlış diye atılmış ve Lacan'la bu konuda açıkça bir anlaşmazlığa gidilmiştir, çünkü özne son aşamada, *ideolojik* bir söylemin etkisi olarak kalmıştır.[9] Ama öte yandan da ideoloji, insan varoluşunun zorunlu öğesini oluşturur ve ideolojik çarkın özel *etkisi* olarak özne de aynı zorunluluğa bağlıdır. Genel olarak, Etienne Balibar'ın altını çizdiği gibi, yapısalcı akımın geleneksel

[7] L. Althusser, "Sınırları içerisinde Marx", [1978], *Felsefe ve politika yazıları*, I, Paris, Stock/IMEC, 1994, s. 359–524.
[8] L Althusser, *John Lewis'e Yanıt*, s. 71.
[9] L. Althusser, *Psikanaliz üzerine yazılar*'da *söylemler teorisi için üç not* için 28 Ekim 1966 tarihindeki gönderme mektubu, s. 117.

okunuşunda öznenin önemsenmediğini sanmak uygun değildir: kendilerine yapısalcı denilen filozoflar ve teori kurucular, Lacan olsun, son döneminde Foucault olsun, *Althusser*'in *kendisi olsun* özneyi önemsememek şöyle dursun, onu düşünmeye çalışmışlardır. Daha kesin konuşacak olursak "klasik felsefe tarafından temelleyici konumuna yerleştirilen o kör lekeyi" aydınlatmaya çalışarak "özneyi *oluşturucu konumundan oluşturulan* konumuna geçirmişlerdir"

Althusser'in eserindeki, özne sorunuyla ilgili bu iç zorluğun çözümlenmesi, Lacan'ın kavrayışla kesiştiği noktalardan olduğu kadar ayrıldığı noktalardan da geçmeliydi. Bu açıdan bir ideoloji teorisinin aynı zamanda bir özne *oluşumu* teorisi oluşunun, bulmacamsı garip yönünü vurgulamış bulunuyoruz. Böyle bir teorinin yarıda kalmış olması, muhtemelen Althusser'in açtığı özel perspektif içerisinde, kendisinin öznelleşme ya da varlık kavrayışlarındaki iç gerilimlerden ayrı tutulamaz. Ama bu yarıda kalmışlık, Althusser'in projesini zedelemez, tam tersine gönümüzdeki birçok çalışmanın tanıklık ettiği gibi "özne olarak sorgulanma" düşüncesi çevresinde çalışmaya iter.

[82] L. Althusser. "'Kapital'in Nesnesi", s. 403.

KAYNAKÇA

Althusser'in Eserleri

Montesquieu, la politique et l'histoire, Paris, PUF, 1959.
Pour Marx [Paris, François Maspero, 1965], Paris, La Decouverte, avant-propos d'Étienne Balibar, 2005.
Lire le Capital, avec Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière [Paris, François Maspero, Ï965], Paris, PUF, "Quadrige", 1996.
Lénine et la philosophie, Paris, François Maspero, 1969.
Reponse a John Lewis, Paris, François Maspero, 1973.
Élements d'autocritique, Paris, Hachette Littératures, 1974.
Philosophie et philosophie spontanée des savants, 1967, Paris, François Maspero, 1974.
Positions, Paris, Éd. Sociales, 1976.
L'avenir dure laugtemps, suivi de *les faits,* edition établie et présentée par Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang, Paris, Stock/IMEC, 1992.
Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, textes reunis et presentes par Olivier Corpet et François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1993.
Sur la philosophie, Paris, Gallimard, 1994.
Écrits philosophiques et politiques I, textes réunis et presentés par François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994.
Écrits philosophiques et politiques II, textes reunis et presentes par François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1995.
Sur la reproduclion, texte édité et présenté par Jacques Bidet, Paris, PUF, 1995.
Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences (1963-1964), édition établie et présentée par Olivier Corpet et François Matheron, Paris, Le Livre de poche, Librairie générale française / IMRC, 1996.
Letires à Franca (1961-1973), édition établie, annotée et présentée par François Matheron et Yann Moulier Boutang, Paris, Stock/I.MBC, 1998.
Solitude de Machiavelet auires texlcs, édition établie, annotée et presentee par Yves Sintomer, Paris, PUF, 1998.

Diğer Eserler

Balibar Étienne, *Écrits pour Althusser,* Paris, La Découverte, 1991.

Balibar Étienne, *La philosophie de Marx,* Paris, La Decouverte,"Repères", 1993.

Bourdin Jcan-Claude (dir.), *Althusser: une lecture de Marx,* Paris, PUF, 2008.

Butler Judith, *La vie psychique du pouvoir. L'asstsjettissement en théories* [*The Psychic Life ofPomr. Theories in Subjection,* Stanford, California, Stanford University Press, 1997], traduit de l'américain par Brice Matthieussent, Paris, Éd. Léo Scheer, 2002.

Canguilhem Georges, *Étuâes d'histoire et de philosophie des sciences* [1968], Paris, Vrin, 1994.

Cassou-Noguès Pierre, "Coupure ou problème épistémologique: Althusser et Desanti", dans D. Pradelle (dir.), *Penser avec Desanti,* Paris, TER, 2009.

Cavaillès Jean, *Sur la logique et la théorie de la science* [1947], dans *Œuvres complètes de philosophie des sciences,* Paris, Hermann, 1994.

Descartes, *Œuvres,* édition de Charles Adam et Paul Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996.

Feuerbach Ludwig, *Manifestes philosophiques. Textes eboisis 1859-1845,* traduction et présentation de L. Althusser, Paris, PUF, 1960.

Feuerbach Ludwig, *L'essence du christianisme,* traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osler, Paris, François Maspero, "Théorie", 1968.

Freud Sigmund, *L'interprétation des rêves [Die Traumdeutung],* traduit en français par I. Meyerson, nouvelle édition augmentée et entierement revisitée par Denise Berger, Paris, PUF, 1967.

Freud Sigmund, *Métapsychologie,* traduit de l'allemand par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, "L'inconscient", Paris, Gallimard, 1968, rééd. "Folio Essais", 1986.

Freud Sigmund, *Le mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient,* traduit de l'allemand par Denis Messier, préface de Jean-Claude Lavie, Paris, Gallimard, 1988, rééd. " Folio Essais ", 1992.

Freud Sigmund, *Essais de psychanalyse,* traduits de l'allemand, sous la responsabilite d'André Bourguignon, par J. Altounian, A. Bourguignon, O. Bourguignon, A, Cherki, P. Cotet, j. Laplanche, j.-B. Pontalis, A, Rauzy, Paris, Éd. Payot, 1981.

Gramsci Antonio, *Textés,* edition réalisée par André Tosel, traduetions de jean Bramont, Gilbert Moget, Armand Monjo, François Ricci et André Tosel, Paris, Éd. Sociales, 1983.

Jakobson Roman, *Essais de linguistique générale,* traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Riawet, Paris, Éd, de Minuit, 1963.

Lacan Jacques, *Écrits,* Paris, Le Seuil, 1966.

Lacan Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], dans *Le Séminaire de Jacques Lacan,* livre XI, texte établi par jacques-Alain Miller, Paris, Le Seuil, 1973 rééd. Le Seuil, "Points", 1990.

Lacan Jacques, *Des Noms-du-Père* [1963], éd. de Jacques-Alain Miller, Paris, Le Seuil, 2005.

Laplanche Jean, Leclaire Serge, "L'inconscient: une étüde psychanalytique", *Les Temps modemes,* n° 183,1961 (juillet).

Laplanche Jean, Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse* [1967], Paris, PUF, "Quadrige", 2002.

Lazarus Sylvain "(dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser,* Paris, PUF, "Pratiques théoriques", 1993.

Levi-Strauss Claude, *Antbropologie structurale* [1958], Paris, Pocket, "Agora".

Macherey Pierre, *Histoires de dinosaure. Fairs de la phîlosophie en France, 1965-1997,* Paris, PUF, 1999.

Macherey Pierre, *Marx 1845. Les "thèses" sur Feuerbach,* traduetion et commentaire, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.

Marx Karl, *Œuvres, Économie,* I, préfacé par François Perroux, édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1965.

Marx Karl, *Œuvres, Économie,* II, "édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard," Bibliothèque de la Pléiade", 1968.

Marx Karl, *Œuvres* III, *Philosophie,* édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1982.

Marx Karl, *Contribution à la critique de l'economie politique,* traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Éd. Sociales, 1957.

Milner Jean-Claude, *L'œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie,* Paris, Le Seuil, 1995.

Pascal, *Pensées,* texte établi par Louis Lafuma, Paris, Le Seuil, 1962.

Politzer Georges, *Critique des fondements de la psychologie [1928],* Paris, PUF, 1974.

Raymond Pierre (dir.), *Altbusser philosophe,* Paris, PUF, 1997.

Rosset Clément, *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser,* Paris, Éd. de Minuit, 1992.

Roudinesco Élisabeth, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France,* 2 vol., Paris, Le Seuil, 1986.

Roudinesco Élisabeth, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un systeme de pensée,* Paris, Fayard, 1993.

Spinoza, *Éthique,* trad. de Bernard Pautrat, Paris, *Le* Seuil, 1988.

Zizek Slavoj, *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologi politique [Tbe Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology,* Londres / New York, Éd. Verso, 1999], trad. de Stathis Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007.

— MAKYAVEL'İN YALNIZLIĞI: ve Başka Metinler *"Althusser'in Mirası"*
Louis ALTHUSSER
Fransızcadan Çeviren: Turhan Ilgaz, Alâaddin Şenel, Seda ÇarmıkOğuz

— DEVLET, İKTİDAR, SOSYALİZM
Nicos POULANTZAS
Fransızcadan çeviren: Turhan Ilgaz

— KAPİTALİST DEVLETİN GELECEĞİ
Bob JESSOP
İngilizceden Çeviren: Ahmet Süreyya Özcan

— DEVLET TEORİSİ: kapitalist devleti yerine oturtmak
Bob JESSOP
İngilizceden çeviren: Ahmet Süreyya Özcan

— YÜKSELEN ÇİN ve KAPİTALİST DÜNYA EKONOMİSİNİN ÇÖKÜŞÜ
Minqi LI
İngilizceden Çeviren: Aytül Kantarcı, Ercüment Özkaya

— YA SOSYALİZM YA BARBARLIK
István MÉSZÁROS
İngilizceden Çeviren: İrfan Memetoğlu

— ŞİDDET ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
Georges SOREL
Fransızcadan Çeviren: Anahid Hazaryan

— SERMAYE İMPARATORLUĞU
Ellen Meiksins WOOD
İngilizceden Çeviren: Sami Oğuz

— GIDIKLANAN ÖZNE:
politik ontolojinin yok merkezi
Slavoj ZIZEK
İngilizceden Çeviren: Şamil Can

— ÇELİŞKİ ve PRATİK ÜZERİNE,
Mao ZEDUNG, Slavoj ZIZEK
İngilizceden Çeviren: Ahmet Kırmızıgül

epos

7,7